

Editörler/Editors

Prof. Dr. Yavuz Unat
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir
Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Editör Yardımcısı/Assistant Editor

Doç. Dr. Sibel Kibar
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Yayın Kurulu / Editorial Boards

Prof. Dr. Kenan Gürsoy
İstanbul Aydın Üniversitesi
Prof. Dr. F. Jamil Ragep
McGill University, Canada, Director Institute of Islamic
Studies Canada Research Chair in
the History of Science in Islamic Societies
Prof. Dr. Şafak Ural
İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Feza Günergun
İstanbul Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü
Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir
Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Yasin Ceylan
ODTÜ, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Yavuz Unat
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Hasan Sacit Keseroğlu
Kastamonu Üniversitesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü
Doç. Dr. Sibel Kibar
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Derya Gürses Tarbuck
Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ömer Bozkurt
Artuklu Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü
Prof. Dr. Aytekin Demircioğlu
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Hasan Seçen
Atatürk Üniversitesi, Kimya Bölümü
Prof. Dr. Hasan Aydın
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Cevdet Coşkun
Giresun Üniversitesi, Fizik Bölümü
Doç. Dr. Ceyhan Akın Cengiz
Celal Bayar Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Dr. Öğr. Üyesi Gaye Danışan
İstanbul Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü
Umut Hasdemir
TÜBİTAK

ISSN: 2146-7064

Yerel Süreli Yayın

Yıl: 13 Sayı: 26 Aralık 2024

Hakemli dergidir altı ayda bir yayınlanır.

Kuruluş Tarihi: 01.01.2012

İmtiyaz Sahibi:

Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti. Adına
Nevzat ARGUN

Yazı İşleri Müdürü:

Hilal SÜSLÜ ARGUN

Görsel Tasarım ve Mizanpaj:

Mehtap Yürümez - Erdal Tarkan Kara

Baskı - Cilt: Meteksan Matbaacılık ve Teknik Sanayi Tic. Anonim Şirketi / Sertifika No.: 46519
Beştepe Köy Yolu No.: 3 06800 Beştepe - Çankaya/ANKARA

© DÖRT ÖGE, Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti. tarafından yayınlanmaktadır. DÖRT ÖGE dergisinin isim ve yayın hakkı Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti. ye aittir. Dergide yayınlanan yazı, fotoğraf, harita, illüstrasyon ve konuların her hakkı saklıdır. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. Makalelerdeki görüşlerin sorumluluğu yazarına aittir. Yazıların yayın hakkı DÖRT ÖGE dergisine devredilmiş sayılır. Bu devir sanal ortamda yayınlanmayı da kapsar. Dergiye gönderilen yazılar basılsun ya da basılmasın, iade edilmez.

Sekreter

Arş. Gör. Batuhan Akgündüz
Selçuk Üniversitesi, Felsefe Bölümü

İletişim:

Prof. Dr. Yavuz UNAT
Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü, Kazçykent, 36100, Kastamonu
Gsm: 0542 454 12 24
e-posta: dortogedergisi@gmail.com
yunat@kastamonu.edu.tr - hilalargun@nobelyayin.com

Yazışma Adresi:

Abdulkadir Geylani Cad. No: 2-A Yenimahalle Ankara
Tel: 0312 418 20 10 - Faks: 0312 418 30 20
www.nobelyayin.com/dortoge e-posta: dortoge@nobelyayin.com

Abonelik: Nobel Akademik Yayıncılık'ın aşağıda belirtilen besaplarına abonelik ücretini
yatırdıktan sonra, havaale, ad-soyad ve adres bilgilerinizi faks numaramıza veya
dortoge@nobelyayin.com adresimize yolladığınızda aboneliğiniz gerçekleşecektir.

Yıllık abonelik: 30 TL

Öğrenci abonelik: 20 TL

Kurumsal abonelik: 40 TL

Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.
İş Bankası Mesruiyet Ankara Şubesi Hesap No: 4213 0977915
IBAN: TR49 0006 4000 0014 2130 9779 15
Posta Çeki Hesabı: 6358768

Dört Öge Dergisi 13. sayısından itibaren yılda iki defa Haziran ve Aralık aylarında yayınlanmaktadır.

Dört Öge Dergisi hakemli bir dergidir. The Philosopher's Index tarafından birincil sayıdan itibaren taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER / Table of Contents

HAKEMLİ ARAŞTIRMA YAZILARI/Refereed Articles

Etik Bir Değerlendirme: Komşu Sevgisine Karşı Kutlu Bencillik..... 1
ZEYNEP KANTARCI BİNGÖL

Felsefi Danışmanlık: Yaşamın Anlamını Keşfetmeye Yönelik Rehberlik 21
MEHMET SELİM BOR

Server Kâmil Bey ve *Verâset ve Kanûnları* Adlı Eseri 35
SERPİL TİMUR, MURAT ÖNER

Kant'ın Fenomenal Dünyası ve Bilim Felsefesine Yönelik Görüşleri 65
ÖMER FATİH TEKİN

**Türk Bilim Teorisyenlerinin Tezleriyle Bir Meta-Bilim Olarak Bilim
Teorisi İnşa Etmek..... 83**
GÖRKEM KIZILDAĞ

ÇEVİRİLER/Translations

Amerika'da 1945'ten Beri Psikoloji113
MELEK DOSAY GÖKDOĞAN

Yeni Hümanizm125
MELEK DOSAY GÖKDOĞAN

KİTAP TANITIMI/Book Review

**Kullanışlı Düşmanlar: Batı Siyaset Düşüncesinde İslam ve
Osmanlı 1450-1750147**
DENİZ KUNDAKÇI

YAYIN POLİTİKASI/Editorial Policy153

HAKEMLİ ARAŞTIRMA YAZILARI/Refereed Articles

Etik Bir Değerlendirme: Komşu Sevgisine Karşı Kutlu Bencillik

Zeynep KANTARCI BİNGÖL*

Makale Geliş / Received: 20.10.2024
Makale Kabul / Accepted: 20.12.2024

Öz

Bu makalede Nietzsche'nin (1844-1900) özgeciliğe karşı bencilliği neden bir erdem olarak övgüye layık gördüğü incelenecektir. 19.yüzyılda Nietzsche Batı değer sistemini insan ve yaşam önünde engel teşkil ettiği için sert bir dille eleştirmektedir. Ona göre komşu sevgisi, merhamet, şefkat, eşitlik... gibi bayağılıkların yüceltilmesiyle birlikte insanın ibtişamı ve biricikliği, hayatın zenginliği ve çoğulluğu feda edilmektedir. Batının değerleri insanların zayıflıklarını, yetersizliklerini ve güçsüzlüklerini ön plana çıkarmakta, acıyı ve acımayı değerli görmekte, bedeni ve onun isteklerini hakir görmekte, başarıya ve zenginliğe karşı çile çekmeyi önemsemekte, yaratıcılığı baltalamaktadır. Mesela komşu sevgisi gibi bir değer, insana topluluk çıkarı için kendisinden vazgeçmesini öğütlemektedir. "Ben"i sevmenin kötü, "sen"i düşünmenin iyi olduğu söylenmektedir. Böylesi bir durum insanı kendisinden alıp götürmekte ve kendisine tahammül edemez hale getirmektedir. İnsan artık kendini sevmez, kendisini değerli görmez, kendinden uzaklaşır, "sen"i kutsallaştırır ve "sen"e sığınır. Oysa Nietzsche için "ben" tutkusunun olmadığı bir ahlak çürümüştür. Bu nedenle değişmesi gereken değerlerin başında komşu sevgisi gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Ahlak, Değerler, Bencillik, Özgecilik.

* Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, z.kantarci@alparslan.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3778-1659.

Künye: KANTARCI BİNGÖL, Zeynep, (2024). Etik Bir Değerlendirme: Komşu Sevgisine Karşı Kutlu Bencillik, *Dört Öge*, 26, 1-19. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

An Ethical Evaluation: Blessed Selfishness Against Love of Neighbor

Abstract

In this article, it will be examined why Nietzsche (1844–1900) considered selfishness as a virtue worthy of praise as opposed to altruism. In the 19th century, Nietzsche harshly criticized the Western value system as an obstacle to humanity and life. According to him, with the exaltation of vulgarities such as love for neighbor, mercy, compassion, equality, etc., the magnificence and uniqueness of man, the richness and plurality of life were sacrificed. Western values highlighted people's weaknesses, inadequacies and powerlessness, valued pain and pity, despised the body and its desires, gave importance to suffering in the face of success and wealth, and undermined creativity. For example, a value such as love for neighbor advised people to give up themselves for the benefit of the community. It was said that loving "I" was bad and thinking about "you" was good. Such a situation took the person away from himself / herself and made him / her unable to tolerate himself / herself. A person no longer loved herself / himself, did not see herself / himself as valuable, moved away from herself / himself, sanctified the "you" and took refuge in "you". However, for Nietzsche, a morality without the passion for "I" was rotten. For this reason, love for neighbors was one of the primary values that needed to be changed.

Keywords: Nietzsche, Morality, Values, Selfishness, Altruism.

Giriş

Ahlak felsefesi, ahlaklılığın anlamını sorgular, ahlaklılığın ne olduğunu, özünü ve temellerini inceler. 19. yüzyılda Nietzsche de ahlaklılığın anlamına yönelik bir arayış içinde olmuştur. Yaşadığı dönemin değerlerini gözden geçiren Nietzsche'ye göre ahlaklılık, dünyadaki diğer her şey kadar ahaksızdır, ahlaklılığın kendisi bir ahaksızlık şeklidir (Nietzsche, 2010a, s. 217). Çünkü insanın ve yaşamın yücelmesine karşı bir hareket oluşturmaktadır. Yaşama itimatsızlık, duygusal olana yönelik düşmanlık, bu dünyanın işe yaramaz olduğuna yönelik kabul, gerçek bir dünyaya duyulan özlem, güç ve dürtülerin inkârı, yüce mizaçların yozlaşması ve kendi kendisini feda etmesi şeklinde belirir (Nietzsche, 2010a, s. 268-269). Ahlaklılık insandan hâlihazırdaki ahlakın kurallarına uymasını ve onlara boyun eğmesini ister. İnsanın nasıl yaşaması, ne şekilde eylemesi, ne yapması gerektiği bu kurallarda belirtilmiştir. Bir daha insanın bu konu üzerine kafa yormasının lüzumu yoktur. Onun adına bu zaten belirlenmiş ve eline bir yaşam tarifesi verilmiştir. Yapması gereken sadece buna riayet etmektir. Zaten insanın kendi varoluşuna ve yaşamına dair karar verme sorumluluğunu onun üzerinden alan bu durumla insana rahatlık, güven, düzen ve emniyet vaat edilmektedir. İnsan da böyle bir yaşa-

mı asla tehlikeli ve zorlu bir yaşamla değiştirmek istemez. Artık ahlakın ördüğü demir parmaklıkların özgürlükten daha kârlı olduğunu düşünmeye başlar. Ama Nietzsche'ye göre burada insanın hâkim ahlak anlayışı doğrultusunda ehlileştirilmesi söz konusudur. İnsanın en temel dürtüleri dizginlenerek evcilleştirilir ve insan denetim altına alınır. Böylece ona canlılık veren koşullardan uzaklaştırılır ve yaşamdan koparılır. Böylece hatalardan oluşan bir demir kafese kapatılmış insan, insan karikatürü, hasta, perişan, kendine karşı hastalıklı, yaşamın itkilerine karşı nefretle dolu, hayatta güzel ve mutlu olan her şeye karşı güvensizlikle dolu, yürüyen bir sefalet haline gelmiştir (Nietzsche, 2010a, s. 266). Bu nedenle Nietzsche insanı ve yaşamı özgür kılmak istiyorsak ahlaklılığın yok edilmesi gerektiğini düşünmektedir (Nietzsche, 2010a, s. 236). Fakat o, toplumun bireyden daha önemli olması ve sürekli faydanın gelip geçici faydalara yeğlenmesi düşünceleri ile mevcut ahlaklılığın süreklilik kazandığını ve devam edip gittiğini ifade etmektedir. Topluluğun sürekli faydası bireyin faydasından hatta varlığından bile daha önemlidir. Topluluğun iyiliği için olan bir kurumdan dolayı bireyin acı çekip çekmediği, gelişiminin engellenip engellenmediği ve yok olup olmadığı pek de mühim değildir. Gerekirse bu uğurda birey kurban olarak bile sunulabilir, yeter ki töre ve ahlaklılık devam etsin. Bu bağlamda Nietzsche için ahlaklılık insanın yetiştirilmesini sağlayan törelerin hepsine yönelik birey olarak değil, onu bir bütünün parçası, bir çoğunluğun bütünü olarak yetiştirilmesini sağlayan anlayıştır ve bireyi çoğunluğa dönüştürür (Nietzsche, 2011c, s. 42). Ama Nietzsche, asıl hedefi gerçek ve büyük insanların yaratılması olarak gördüğü için çoğunluğun yararına göre yaşamayı, çoğunluğun çıkarını düşünmeyi, çoğunluğun iyiliğini, mutluluğunu, isteklerini, amaçlarını, ihtiyaçlarını dikkate almayı gereksiz bulur, kamuya hizmeti anlamsız görür. O, nadir ve değerli suretlerin ortaya çıkması için gayret edilmesini gerek görür. Bu yüzden komşu sevgisi ya da özgeciliği ahlaklılığın odak noktası yapmaz, aksine bencilliğin kutsallığı önünde eğilir.

Ahlaklılığın Ahlaksızlığı

Yaşadığı dönemi değersizleşmenin eşiğinde bir çağ olarak nitelendiren Nietzsche, geleneksel değerlerin çöküşü ve yaşamın temelindeki anlamın kaybına dikkat çekmekte ve bu durumun Batı metafizik geleneğinden ve bu geleneğin Platoncu yorumu olan Hristiyanlıktan kaynaklandığını düşünmektedir. O, metafiziksel sistemlerin ve Hristiyan ahlakının insanı gerçek potansiyelinden uzaklaştırdığını ve insanın yaşamı anlamlandırma yeteneğini zayıflattığını dile getirmektedir (Kieffer, 2024, s. 32). Nietzsche'nin gözünde Sokrates ile başlayan ve Platon ile ilerleyen düşünce geleneği açısından felsefenin ahlakın egemenliğine girmesi yaşama aykırı ve yaşamın değerini düşürtücü sonuçlar doğurmuştur. Felsefenin yolu

ahlaksal art niyetlerle tıkanmıştır. Bu gelenekte hakikatin ve bilginin en yüksek değer olarak görülmesi, hakikati bilme ve erdemli olma arasında ilişki kurulması Nietzsche'nin "papazca" değerler dediği vaaz edilen değerler ile dünyasal değer arasında uçurum yaratarak bir ve aynı olan dünyayı hakiki dünya ve görünen dünya olarak ikiye ayırmıştır (Türkyılmaz, 2016, s. 102-103). İnsan bir yönüyle görünen dünyaya bir yönüyle yönü hakiki dünyaya bağlı kılınmıştır. Duyusal ve duygusal yönü göz ardı edilen insanın akılsal yönü sayesinde aşkın dünya ile bağlantısı sağlanmıştır. İnsan salt bir düşünce varlığı olarak görülerek insanın anlamı kendisinin dışındaki bir "öte"de aranmış ve insan kendisinden uzaklaştırılmıştır. Nietzsche'nin "halkın Platonculuğu" olarak nitelendirdiği Hristiyan düşünce geleneğini de Yunanların trajik kültürünün çöküşüyle ortaya çıkan Sokratik gelenekten apayrı bir gelenek değildir, metafizik geleneğin sürdürücüsüdür. Bu gelenekte yaşamın ağırlık noktası yaşama değil "öte"ye yerleştirilmiştir (Türkyılmaz, 2016, s. 109). Bu dünya uyduruktur, aldatıcıdır, sahtedir; insan pistir, suçludur, günahkârdır. İlk günahın ağırlığı altında ezilmektedir. Bundan dolayı bu dünyada insan kendisini her türlü zevkten ve hazdan uzak tutarak "öte" bir dünyaya erişmek için çile çekmelidir. Bu tabloyu Nietzsche değerlerin değersizleşmesi olarak yorumlamakta, insanı ve yaşamı anlamlandırmak için başvurulan değerlerin inandırıcılığını kaybettiğini söylemektedir.

Nietzsche tüm Avrupa'yı saran bu değersizleşmenin tarihsel kökenlerine yönelik bir araştırmayı gerekli görürken ahlaklılığa yaklaşımın da değişmesi gerektiğine ve ahlaklılığı sosyal bir fenomen olarak ele almanın gerekliliğine inanmaktadır. Tüm ihtişamına rağmen Batı dünyasının tarihi sessizce çile çeken bir hikâyedir ve çağdaş yaşam düzeninin altında ısrarla bastırılmış kronik bir acı bulunmaktadır. Avrupa medeniyetinin doğduğu yerde iki tür insan vardır: Efendiler ve köleler. Böylece iki farklı ahlak türü ortaya çıkmaktadır (Kaag, 2022, s. 140). Bu bağlamda ahlaki inançların köklerine yönelen Nietzsche "efendi ahlakı" ve "köle ahlakı" olmak üzere birbirine karşıt iki ahlakın varlığından söz etmektedir. Ona göre ahlakın mahiyetini bireyin güçlü ya da zayıf olması belirlemektedir. Eğer ahlak zayıf ve güçsüz insanlar tarafından teşkil ediliyorsa köle ahlakıdır. Eğer ahlak güçlü ve sağlıklı insanlar tarafından teşkil ediliyorsa efendi ahlakıdır (Cevizci, 2024, s. 297). Antik çağların son zamanlarının efendileri olan Romalılar ve Yunanlar tarafından geliştirilen efendi ahlakı doğası gereği apaçık ve dosdoğrudur. Efendi için "iyi" gelişme, kendini gösterme, ilerleme kaydetme anlamına gelirken, "kötü" bunların tam tersidir. Zayıflık, yavaşlık, korkaklık ve dosdoğru olmayan "kötü" anlamındadır. İyi olmak; soylu olmaktır, soylu olmak ister istemez güçlü olmayı gerektirmektedir (Kaag, 2022, s. 140). Köle ahlakı ise güçsüzlüğe, zayıflığa, itaat etmeye ve teslim olmaya dayanmaktadır. Efendi ahlakında "iyi" olarak kabul edilen köle ahlakında

“kötü” ve “ahlaksız” olarak değerlendirilmektedir. Efendi ahlakının “kötü” olarak gördüğü ise köle ahlakında “iyi” ve “ahlaklı” olarak görülmektedir. Nietzsche için hâlihazırdaki ahlak, menşei bakımından İbrani-Hristiyan geleneğinden çıkmış bir köle ahlakıdır. Bu ahlakı sadece Sokrates değil, Katolisizm, Protestanizm ve bütün bir Aydınlanma güçlendirip yaymıştır (Ritzer, 1997, s. 22). Bilimsel devrim hız kazanıp beraberinde Aydınlanma Çağı’nı getirdiğinde rasyonel ve ahlaki fikirler her şeyin üzerinde olacak bir şekilde öncelik sırasına alınmıştır. Güzel bir hayat için kişinin kararları ve eylemleri aklın, mantığın ve idrakin evrensel prensipleri ile yönlendirilmesinin gereğine inanılmaktadır (Kaag, 2022, s. 63). Yani bu değer sistemi hastalıklı bir toprağın ürünüdür. Efendi ahlakı ise başarının ve yükselen yaşamın değerlerine dayanmaktadır. Efendi ahlakının dünyayı aydınlatıp güzelleştirmesine karşı Hristiyan ahlakı dünyayı yoksullaştırmakta, soluklaştırmakta, çirkinleştirmekte ve nihayetinde yadsımaktadır. Bu ahlakta “dünya” sövgü sözcüğüne dönüşmekte, “ben” nefret edilecek bir hal almaktadır. Bundan dolayı kişi kendi benliğinden kaçıp kurtulmayı istemektedir. Oysa efendi ahlakının temelinde büyük bir kıvançla kendini onaylamak vardır (Nietzsche, 2010d, s. 55-57). Her soylu ahlak zafer kazanmış bir şekilde kendine “evet” diyerek gelişirken, köle ahlakı daha en başta dışta ve farklı olana, kendi olmayana “hayır” demektedir (Nietzsche, 2013, s. 51). Deleuze’ün ifadesiyle efendi ahlakında soylu kişi “Ben iyiyim, sen bundan dolayı kötüsün.” diyerek kendisini büyük bir coşkuyla tasdik etmektedir. Buna karşı köle ahlakında aciz, zavallı, güçsüz, sefil ve acı çeken kişi “Sen kötüsün, ben bundan dolayı iyiyim.” diyerek asil, yaratıcı, güçlü, cesur insanları uğursuz ve lanetli kabul etmektedir (Deleuze, 1983, s. 119). Bu yüzden bütün herkesin eşitliğini esas alan ahlak, zayıfları ve zayıflıkları korumanın silahıdır. Zayıfların değerleri toplumun geneli için ölçüt haline getirilmekte ve bütün kültürü hâkimiyeti altına almaktadır. Yani bütün Avrupa Nietzsche’ye göre köle ahlakının tesiri altındadır ve bu ahlak iyi bir yaşamın ve yaratıcı insanların önündeki en büyük engeldir. Çünkü bu ahlakın temelinde çöküş bir değer olan merhamet yer almaktadır. Odağında merhametin var olduğu bir ahlak ile yaşamın gücü eksiltilir, insan çaresiz bırakılır, başkaları olmadan yaşayamaz hale getirilir. İlk günah yalanı ve doğuştan gelen suçluluk ile insanlar üzerinde denetim mekanizmaları oluşturulur. Ebedi saadete duyulan özlem, vaat edilen öte dünyaya olan umut ve ebedi cehennem gibi en ürkütücü korku araçları ile ahlakın yeri sağlamlaştırılır ve kalıcılığı sağlanır. Nedeni anlaşılamayan yasaklarla insanlara boyun eğdirilir. Otoriteler mukaddes görülür, onlara itaat edilir ve sadakatle onlara bağlanılır.

Kendi çağı ile sürekli methiyeler düzdüğü Antik dönemi karşılaştıran Nietzsche, kendi zamanında sıkça rastlanan başkalarını düşünenin, başkalarını

önemsemenin, başkalarının yaşamını yüceltmek için çabalamanın Antik zamanlarda görülmediğini söylemektedir. Bilakis Antik dönemde başkalarının acılarına ortak olmaya bir karşı çıkışın söz konusu olduğunu belirtmektedir. Dert ortaklığı şeklinde kendini gösteren acıma, ıstırapı artırdığı için bir zayıflık ve talihsizliktir. Etrafında tanık olduğu sefaletle empati kurarak kendinden vazgeçen biri yok olmaya mahkûm olacaktır. Zaten ilkel insanlar arasında acıma fikri korkunç bir şey sayılırdı ve bunu yapanlar da hor görülürdü (Brandes, 2019, s. 31). Ayrıca Nietzsche Antik dönem için herkesin kendi erdemini göstermeye çalıştığı, kendi erdemiyle başkalarının erdemini yarıştırdığı bir dönem olarak bahsetmektedir. Fakat Hristiyanlık buna mâni olmuştur. Çünkü dünyaya sahte bir günahkârlık getiren Hristiyanlık, günahla hava atmaya yerleşik hale getirmiştir (Nietzsche, 2011a, s. 34). Hâlbuki pişmanlık duyarak Tanrı'nın lütfuna ermek antikitede komik ve sıkıcı bir iştir. Hristiyanlıkta pişman olma, kendini hor görme, ağlayıp sızlanma, yalvarıp yakarma, yerlerde dövünme affedilmenin koşuludur. Bu durum antikitenin iyi ve yüce erdemlerinin yok olmasına neden olmuştur (Nietzsche, 2003, s. 135). Bu erdemlere duyarsızlaşan insanlar artık onlardan tiksindir hale gelmiştir. Doğal olana karşı duyulan iğrenme insanları verimsiz ve neşesiz olmaya mahkûm ederek huzursuzluk ve karışıklık yaratmıştır (Nietzsche, 2009, s. 17).

Nietzsche daha önceki ahlak felsefeleriyle yapılmadığını düşündüğü için ahlaklılık sorununu görmeyi ve göstermeyi yeni asli görev olarak tanımlamaktadır (Nietzsche, 2010a, s. 193). Görevinin doğallıktan uzaklaşmış ahlak değerlerini kendi doğalarına yani doğal ahlaksızlıklarına çevirmek olduğunu söylemektedir. Çünkü ahlaklılık doğallıktan uzaklaştırılarak idealleştirilmiştir (Nietzsche, 2010a, s. 213). Oysa Nietzsche'ye göre ahlaklılık dendiğinde bundan bir yaratığın yaşam koşullarıyla kısmen uyuşan bir değer takdir sisteminin anlaşılması gerekmektedir (Nietzsche, 2010a, s. 190). Hâlihazırdaki ahlakın gerçeklikten uzaklaştığını söyleyen Nietzsche, onun kayıtsız şartsız oluşunu, taleplerinin mutlak yer almasını ve içeriğinin ampirik değil de anlaşılabilir bir gerçek olarak bulunuşunu eleştirmektedir. Ani heyecanların işaret dili olarak gördüğü ahlakı da organik olan her şeyin işareti olarak görmekte ve ahlaki yargıları fizyolojik gerçeklerin kendilerini ifade etmesinin dili olduğunu belirtmektedir (Jaspers, 2008, s. 226-227). Şimdiye kadar kutsal kabul edilen ve öğretilen ahlak ise doğallığa karşı durmakta ve içgüdülere ölesiye düşmanlık beslemektedir. Ahlakın eliyle yaşam içgüdüleri bastırılmakta ve engellenmektedir. Bu da insanı insanlığından uzaklaştırmakta ve kendine yabancılaştırmaktadır. Zira insan dışı doğru akıtamadığı içgüdülerini kendi içine yöneltmektedir. İçgüdülerin bastırılmasını sonucu oluşan ahlaktaki bu idealleştirme yaşama yönelik hincin kaynağı haline gelmektedir (Stauth & Turner, 2005, s. 113). Bu tinsellik öğretisinin her yerde hâkim güç haline gelmesinin sınırları yıpratığından

söz eden Nietzsche, insan bedeninin hakir görülmesinin, önem verilmemesinin, acı çektirilmesinin bütün dürtüleri uğruna insanın kendisine eziyet etmesi olarak yorumlamaktadır. Bunun da gergin, karamsar ve bastırılmış tinler oluşturduğunu ifade etmektedir. (Nietzsche, 2011a, s. 40). Böylece yaşama hiddetlenen, hayata arkasını dönen ve ölmeyi isteyen ruhlar için dünya pislige bulaşmış bir hilkat garibesinden farksızdır (Nietzsche, 2010b, s. 232). Onlar sanki bu dünyada sürekli korkunçluklar var oluyormuş gibi şikâyet ederler ve bunun sorumlusu olarak insanın tutkularını görürler. Tutkuların olduğu her yerde korkunçlukların vuku bulacağını düşünürler. Bu nedenle acıma, merhamet gibi erdemler yüceltilirken tutkuları canavar haline getirirler ve ölüme mahkûm ederler. Ama tutkuların ölmesi yaşamın ölmesidir (Nietzsche, 2010f, s. 37-38). Buna karşı iyi bir yaşamı elde etmek arzuların azalması ile mümkün olmaktadır. Özellikle suçluluk hissi ve günah bilinci aracılığıyla yaratılan vicdan azabı ile insan eyleyemez hale getirilir. Amaç ölçülü, ağırbaşlı, mütevazı, nefesine hâkim, arzularını dizginleyen insan yetiştirmektir. Anlaşıldığı üzere ahlak insanın içgüdülerini gasp ederek masumiyetini elinden almaktadır. Ayıp, kusur, günah, sorumluluk, ceza gibi kavramlarla gerçeği yorumlayarak var olan her şeyin masumiyetine gölge düşürmekte ve gerçeği çirkinleştirmektedir. İnsanın kendini yenilemesi be yaşamsal içgüdülerini tekrardan kazanması için ahlaksızlığa cüret etmeli, kendi bağımsız ve bireysel ahlakını bulmalıdır (Thomass, 2023, s. 99).

Yüzyıllar boyunca ahlak, geleneklere bağlı kalmak ve atalardan kalan usullere saygı göstermek anlamını taşımaktadır. Özgür ruhlu ve asil kişiler, zayıf ve aciz kişilerin batıl inançla korktukları geleneğe karşı durdukları için ahlaqsız olarak nitelendirilmektedir. Zayıf ve aciz kişiler paylaştıkları aynı görüşlere sınıksı sınırlar olarak kendi yarattıkları korkudan dehşete kapılmaktadır. Görüldüğü üzere geleneğe dair yaygın ahlak topluluğa ait herkes tarafından hazırlanmaktadır. Suç ve ceza arasındaki ilişkide bunun örnekleri her zaman mevcuttur. Mesela “Şöyle şöyle yaparsan senin için kötü olur.” gibi bir söylemin sonu genellikle kötü olduğu için bu iddianın onaylanmasının yolunu açmaktadır. Böylece sözde bilim bir olan alternatif tıbbı denk olan yaygın ahlak, insanlar arasından sürekli kendine bir yer bulmaktadır (Brandes, 2019, s. 31-32). Nietzsche insanların kendi yaşamlarının iplerini kendi ellerinde bulundurmalarının gerekliliğine inanırken ahlak emirleri ve yasaklarıyla insanların iradelerini sınırlandırmaktadır. İnsanların kendi üzerlerinde hâkimiyet kurmalarını ve kendi iradeleriyle hayatlarının sorumluluğunu almalarını isteyen Nietzsche’ye göre ahlak “yapmalısın” ya da “yapmamalısın” diyerek kendi gücünü iradenin üstüne çıkarır. Ama insan ahlağa bağımlı yaşamaya alıştığı için zincirlerini hissetmemektedir. Ne zamanki kendisine yeni zincirler takılırsa acı çekmektedir. Aslında insanın iradesini özgür sanması bir yanılgıdır, insan sadece

kendisine yeni takılan zincirleri hissetmemektedir (Nietzsche, 2010f, s. 16). Zaten “Çalmayacaksınız!”, “Öldürmeyeceksin” gibi buyruklar kutsal ve değiştirilmez hale getirilerek onların huzurunda diz çökülür, hürmet edilir, baş eğilir, teslim olunur ve sonuçlarına razı gelinir (Nietzsche, 2010b, s. 229). Akabinde atalardan çocuklara miras olarak bırakılır. Oğullar dedelerinin içindeki şeyleri güneşe çıkarır (Nietzsche, 2003, s. 48). Çünkü çocuklar ahlak ile ilgili duyguları büyüklerinin olaylar karşısında gösterdiği tepki ve eğilimleri taklit ederek öğrenirler ve alıştırmalarını yaparlar (Nietzsche, 2011a, s. 37). Bu yüzden ahlaki bakımdan miras yoluyla bir zenginlik yaşanmaktadır. Bu zenginliğe bütün iyi davranışları atalarından miras olarak alan iyi niyetli, merhametli, yumuşak başlı insanlar sahip olmakta ve bu zenginlik sürekli paylaşılmaktadır (Nietzsche, 2010f, s. 39).

Batı'nın temel değerleri ile yüzleşmenin gereğine inanan Nietzsche'nin hesaplaştığı değerlerden en önemlisi modern ahlakın altını çizdiği bencil olmayan, özgeci ya da diğerkâm davranışlardır. Büyük ölçüde Hristiyanlığın temel değerleri üzerine kurulu modern ahlak anlayışı esasında egoizm aşılması ve başkasının iyiliğini düşünme olarak kendini sunar ve insanın içgüdüleri, bencilliği, eğilimleri, duyguları, kişisel ilgileri diğer bir deyişle bütün yaşamsallığı üzerinde zaferini ilan eder. Ama Nietzsche'ye göre kişisel eğilimlerin karşısında muzaffer olan bu ahlak hem yozlaşmayı ve zayıflığı örtülemekte hem de ahlak dışı bir temelden kaynaklanmaktadır (Esenyel, 2023, s. 13). Nietzsche'ye göre gerekli olanın aşırı bencillik olması gerekirken sempatik, fedakâr, toplumun yararına ve çıkarına olan davranışları bulunan insanların “ahlaklı insan” olarak onaylanması Avrupa'da Hristiyanlığın ortaya koyduğu en etkili değişiklik olmaktadır. Asıl önemli olanın kişisel kurtuluşun olduğu düşüncesinin arka plana atılmasıyla sevgiye olan inancın yardımseverlik uygulamalarıyla ön planda tutulması Hristiyan düşünce biçiminin ürünüdür. Bu hususta Voltaire'den başlayarak Auguste Comte'a gelene kadar kendini özgür düşünceli olarak gören Fransız filozoflar da Nietzsche'nin nazarında Hristiyan idealinin gerisinde kalmamışlardır hatta onu bile geçmişlerdir. Mesela Auguste Comte “başkaları için yaşa” manasına gelen meşhur ahlak cümlesi *vivre pour autri* ile durumu Hristiyanlık üstü bir yere taşımıştır. Aynı şekilde Schopenhauer Almanya'da, J. Stuart Mill İngiltere'de sevecenliği, başkalarının duygularını paylaşmayı veya onların yararını gözetmeyi yaygın hale getirmiştir. Fransız Devrimi zamanından beri muazzam bir itici güç haline gelen bu öğretiler her yerde aynı şekilde gelişme gösterdiler. Sosyalist sistemler de bu öğretilerin ortak zemininden beslendiler. Buradan hareketle Nietzsche ahlakın aslında toplumun bireyleri genel ihtiyaçlara uygun hale getirmesi, bireyin kendi mutluluğundan ödün vererek bütünün yararlı bir parçası olması anlamına geldiğini ve bunu duymanın insanların çok hoşuna gittiğini belirtmektedir. O, bireyin kendisini yok saymanın şaşırtıcı

olsa da enteresan bir şekilde insanların kulağına hoş geldiğini ifade etmektedir. Ama Nietzsche için ahlaki olanda köklü bir değişim olan bu durum esasında bireyin zayıflatılması ve yok edilmesidir. Ne yazık ki bütün kötülükler, düşmanlıklar, pahalılık, israf, lüks hep bireysel varoluş ile ilişkilendirilmekte ve toplum gibi daha büyük gövdeler içinde daha ucuz, daha güvenli, daha eşit ve daha birlikte bir yaşamın inşası umulmaktadır. Genele uyan her şey iyi olarak algılanmakta, başkalarının duygularına ortak olma ve sosyal duygular önemsenmektedir. Eğer yapılacak olan bir iyiliğin ahlaksal değeri olmalıysa başkalarının acıları karşısında duyarsız olunmaması gerekmektedir. Nietzsche kendi çağının temel ahlak anlayışını böyle tanımlamaktadır (Nietzsche, 2011a, s. 105-107). Ahlaklı olmak bencil olmamaktır. İnsanlara bencil olmamak iyidir diye öğretilir. Gelgelelim ki iyi ne demektir? İyi kimin içindir? Tabii ki kendini kurban eden için değildir, başkası içindir. Bencil olmamayı erdem olarak yücelten biri topluluk için faydalı, birey için zararlı olan bir şeyi yüceltmektedir. Başka bir egonun faydası uğruna kendi egosundan feragat etmektedir (Brandes, 2019, s. 29). Öyleyse ahlakın ve onun çıkarılıktan uzak durma çağrısından kurtulmak benlik arayışının ilk adımı olmaktadır. Çünkü ahlak, sürünün bir parçası olarak gördüğü insanı, buyurduğu görevleri yerine getirmek üzere ayarlanmış otomatlara indirgemektedir. Bu görevler herkes için geçerlidir, kişisel çıkarlara hizmet etmez. Bu yüzden iyi ve erdemli insan gerçek bir birey değildir. Onun bütün erdemi ahlakın teşvik ettiği kişisel olmayan değerlere karşılık gelmektedir. Bu noktada birey ahlakın buyurduğu görevleri yerine getirmeyi ne kadar çok isterse gücünü kendisini yoran eylemlerle boşa harcamaktadır. Yapılan eylemden zevk alınmadığında da gerçekleştirilen eylemin tatminiyle enerji yeniden yerini dolduramamaktadır. Evrensel olarak geçerli eylemleri otomatik olarak yapan birey kendi sezgilerini ihmal eder ve unuttur. Nihayetinde içgüdülerini ve içsel gücünü kaybeden bir düşküne dönüşür (Thomass, 2023, s. 109).

İnsanın Kendisine Dönmesinin Erdemi: Öztutkusu

Nietzsche *Güç İstenci* adlı eserinde çok az kişinin günlük hayatımızı oluşturan ve büyüdüğümüzden beri alıştığımız şeyleri bir problem olarak görmeyi başardığını belirterek çoğu insanın gözlerinin buna ayarlı olmadığını, özellikle de söz konusu ahlaklılık olduğunda böyle düşündüğünü ifade etmektedir. “Her insan, başkaları için bir amaçtır.” problemi en yüce şereflere vesile olmakta ama kendisi için büyük bir “hayır” a dönüşmektedir (Nietzsche, 2010a, s. 199) Bu nedenle Nietzsche ahlaklılık fenomeninin kendisini bir bilmece gibi meşgul ettiğini söylemektedir. O, komşunun refahının benim kendi değerlerimden daha yüce bir değere sahip olması gerekiyorsa, bunun ne anlama geldiğini, komşunun, sahip olduğu refahın kendimden farklı bir şekilde değerlendirilmesi gerekiyorsa, bunun anlamı benim refahım-

dan daha önemsiz olduğunun mu düşünülmesi gerektiği soruları üzerine kafa yormaktadır. Bir kişinin bir başkası için yaptığı eylemi, kendi adına yaptığı eylemden daha değerli görmesinin ve diğerinin de bunu aynı şekilde gerçekleştirmesinin yani insanın kendisi için değil, başkalarının refahı için yaptığı eylemleri iyi olarak kabul etmesi düşüncesinin anlamı ortak duygu ve ortak vicdanla oluşturulan toplulukta tek bir bireyin önemsiz ancak bütün bireylerin bir arada önemli olduğuna yönelik sosyal bir içgüdüünün değer kazanmasıdır. Bu kişinin kendini görmeyi imkânsız hale getirmeye çalışan bir perspektife duyulan istençtir. Oysa hedefte birey olmalıdır. Ama her birey kurban edilmiştir ve bir araç olarak hizmet etmektedir. Sokağa çıktığında birçok köle ile karşılaşmaktadır. Nietzsche bunların nereye ve ne için hizmet ettiğini sorgulamaktadır (Nietzsche, 2010a, s. 195-196).

Nietzsche'nin gündemini ahlakın değeri oluşturmakta ve o, ahlaki değerlerin bir eleştirisinin yapılmasının zorunlu olduğunu, değerlerin kendilerinin değerinin öncelikle sorgulanması gerektiğini belirtmektedir (Nietzsche, 2013, s. 31). Nietzsche doğru davranışlar için kılavuz olarak gösterilen tevazu, merhamet ve fedakârlık gibi düsturları olduğu gibi kabullenmek yerine bu değerlerin nereden çıktığını, dayandıkları zeminin ve unutulmuş geçmişlerinin izini sürmektedir. Onun ahlaki değerlerin bir yerlerden geldiğini, bir kökenlerinin olduğunu ve bunun mutlak suretle hiçbir zaman bahsinin geçmediğini ifade etmesi sıra dışı bir felsefi harekettir. Bu, ahlaki değerlere uygun yaşamın farklı bir şekilde olabileceği, toplumsal kuralların ve geleneklerin değişmezliğinin belli olmayan nedenlere sağlam ve sarsılmaz şekilde yaslandığı izlenimini vermektedir (Kaag, 2022, s. 77-78). Bu nedenle Nietzsche, Batı kültürüne hâkim olan değerlerin kökenine ve bu kültüre damga vuran ahlak anlayışının temellerine yönelik soykütüsel bir araştırmayı gerekli görmektedir. O, çağdaş Batılı değerlerin soyağacını çıkararak modern zamanların ahlak kavramlarının aslına ulaşmayı amaçlamaktadır. Buradan hareketle Nietzsche ahlakın odağında bulunan “iyi” ve “kötü” kavramlarının etimolojik incelemesini yapmıştır. İyinin ve kötünün gerçekten ne olduğu üzerine yoğunlaşan Nietzsche, bu kavramların farklı dillerdeki karşılıklarını araştırmıştır. Onun tespitlerinde “iyi” her yerde “soylu”, “ruhça soylu”, “asilzade”, “ruhça yüksek”, “ruhça ayrıcalıklı” anlamlarına gelmekte, buna karşılık “kötü” ise “bayağı”, “köylülük”, “alçak” manalarını taşımaktadır (Nietzsche, 2013, s. 43). Fakat Nietzsche bu durumun hep gözden kaçırıldığını, “iyi”nin ve “kötü”nün kaynağının hep farklı yerlerde arandığına dikkat çekmektedir. Onun değerlendirmesine göre kökeninde insan, “bencil olmayan” eylemleri onaylamış ve bu eylemlerden yararlananlar onlara iyi demiştir. Sonraları bu onayın kaynağı unutulmuş alışkanlık gereği “bencil olmayan” eylemler hep iyi olarak kabul edilmiştir (Nietzsche, 2013, s. 40). Bu noktada Nietzsche, “bencil olmayan” kavramı incelendiğinde böyle bir eylemin gerçekleşme ihtimalinin son

derece fantastik olduğunun görüleceğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre her eylem bir tür zorunluluk ya da motivasyondan kaynaklanmakta ve kişisel ihtiyaçtan doğmaktadır. Yani kişi içsel bir zorunlulukla harekete geçmekte ve bu zorunluluk arzuları içermektedir (Elgat, 2013, s. 315). Nietzsche, özgeci, çıkarısız ya da başka şeylere yönelik bir eylem nedeni olmadığını göstermek için çabalamaktadır. O, ahlaki açıdan iyi eylemlerin kişisel çıkarlar dışında yapılmadığını ve aslında tüm eylemlerin doğasının bencilce olduğunu savunmaktadır. Onun ahlakın arkasındaki ahlaksızlık olarak göstermeye çalıştığı bu durum özgeci olduğu varsayılan eylemlerin arkasındaki egoizmi gösterme gayretidir (Cartwright, 1988, s. 562).

Görüldüğü üzere Nietzsche ortak yarar düşüncesi yaratan eylemlerin ahlaki eylemler olarak nitelendirildiğinin altını çizmektedir. Herkesin yararına olan eylemler zamanla bu eylemlerin yapılmasını isteyen veya tavsiye edenlere karşı duyulan saygı veya korku nedeniyle ya da insanların çocukluklarından beri etraflarında bu eylemleri görmenin verdiği alışkanlık yüzünden ya da bu eylemlerin her yerde sevinç ve tasdik edici yüzler yaratmasından dolayı ahlaki eylemler olarak görülmektedir (Nietzsche, 2010f, s. 39).

Tüm değer yargıları ya kendimize aittir ya da başkalarından edinilmiştir, - ikincisi büyük ölçüde çoğunluktadır. Onları neden benimseriz? Korkudan, - yani kendimize aitmiş gibi davranmayı daha uygun buluruz - ve bu rol öylesine alışkanlık yaratır ki, sonunda bizim doğamız haline gelir. Kendi değer yargılarımız, bu bir şeyin bir başkasına değil; sadece bize verdiği keyif ya da keyifsizlikle ölçülmesi demektir - ki bu oldukça enderdir.- Ama çoğu durumlarda başkasına ait değer yargısını kullandığımız için, o başkasına duyduğumuz saygının en azından kendimizden kaynaklanması, kendi kararımız olması gerekmez mi? Evet; ama biz bunu çocukluğumuzdan itibaren yaparız ve bu davranışımızı pek ender değiştiririz, yakınlarımızla ilgili yaptığımız değerlendirmeler ve onların değer yargılarını kabul etme zorunluluğu konusunda, genellikle çocuklukta edindiğimiz yargılara ömür boyu bağlı kalırız (Nietzsche, 2011a, s. 79-80).

Nietzsche, insanların yarar ve zararı hesaba katarak ahlakı nasıl şekillendirdiklerini açıklamaya çalışmaktadır. Şöyle ki, insanlar küçük bir solucanı ya da kanatlı bir böceği kendilerine zarar vereceğini düşündükleri için yok etmeye çalışır. Ama bir hayvan, mesela inek, insanların işine yarıyorsa onu sömürürler. Çünkü insanlar, onların bakılıp yetiştirilmelerinin yararlı olduğunu öğrenmiştir. Bu nedenle ineğe işkence etmekten sakınılır. Eğer biri ineğe karşı acımasızca davranıldığını görürse ortak yararın tehlikeye gireceğini düşünen primitif topluluk ahlakına uygun olarak kızar. Hatta bu kişide bir hayvana kötü muamele eden kişinin zayıf, eşit olmayan ve intikam alamayacak durumda olan insanlara yönelik de

böyle davranabileceği düşüncesi oluşur. Böyle bir insanın incelikten ve asaletten uzak olduğuna inanılır. Ayrıca toplum içinde bir suçu fark eden kişi bunun dolaylı da olsa kendisine zarar getireceğinden korkar. Nietzsche'ye göre ahlaki değerler ve duygular yaklaşımı bu şekilde başlamaktadır (Nietzsche, 2010f, s. 45-46). Bu bağlamda ahlaksal bir eylemin özü bir yarara hizmet etmek olarak belirmektedir. Bu durumda ben'in iyiliği ile başkalarının iyiliği karşı karşıya gelmekte, bencilik kötülük, iyilik ise başkalarını düşünmek olarak onaylanmaktadır (Bataille, 2000, s. 55). İnsanlar genelin yararına yönelik kaygı ile kişisel olmayan davranışları överek ve onlar için hususi bir yer tahsis ederek kişisel olmamayı ahlaki eylemin ayırt edici özelliği yapmaktadır. Acaba kişisel kaygılara büyük bir önem vermenin genelin yararlılığını sağlayacağı yönünde kökten bir değişim mümkün değil midir? Aslında Nietzsche için insanın kendisini tam manasıyla bir kişi haline getirmesi ve yaptığı bütün işlerde kendisinin sevincini, mutluluğunu, rahatlığını, bolluğunu ve refahını gözetmesi onu başkasının uğruna yapılan sevecen işlerden ve duygudaş hallerden daha fazla geliştirir. Ama insanda eksik olan kişisel olana karşı kaygı duymamasıdır. İnsan ilgisini ve dikkatini kişisel olandan uzaklaştırarak kendisini ihtiyacı olan uğruna, bilim ve devlet hatırına kurban olarak sunmaktadır. Esasen insanın kendi çıkarı olduğu sürece başkaları için çalışması uygun olur (Nietzsche, 2010e, s. 87). Yoksa insanın kendisini başkasının uğruna harcaması ve kendisini onun yolunda heba etmesi çöküşü hazırlayan bir unsurdur. Bundan dolayı Nietzsche bireyselliği yok edici "komşu sevgisi" ya da "özgecilik" gibi bir düsturu yüce bir değer olarak görmez, *decadence*¹ bir değer olarak nitelendirir. Çünkü yaşam duygusunun gücünü artıran duyguların aksine insanı çöküşe doğru sürükleyen bir etkiye sahiptir. İnsandan kendisini unutmamasını ve kendi çıkarını umursamamasını ister. Koşulsuz ve şartsız bir bağlılık olarak özgecilik at gözlüğü gibidir, başkalarınca sömürülme- tir. Nietzsche böyle düşünmektedir. Onun için özgecilik kişinin kendi kendisini köleleştirmesidir. Kişi özgeci olduğunda kendi refah ve çıkarı için endişelenmek yerine başkalarının istek ve ihtiyaçlarına odaklandığı için kendisini başkası uğruna feda etmektedir (Scott & Seglow, 2007, s. 32-33). Yaşamın odağına güç istencini yerleştiren Nietzsche'ye göre komşu sevgisi gibi bir değerle kişi "sen"i, kendinden daha üstün tutacağı için gücünü kaybedecektir. Kendisi için bir şey isteyemez ve eyleyemez hale gelecektir. "Ben kendi yararımı bulacak durumda değilim artık" diyen insan özgeci olduğunda iş bitmiş demektir. Onun "Ben bir değer değilim artık!" sözlerine karşılık ahlak yalanı da "Değerli bir nesne yok, bir değer değil yaşam da!" şeklinde cevap vererek insanı ve yaşamı yadsır (Nietzsche, 2011b, s. 94). Bundan dolayı özgecilik yüksek bir ruh halinin işareti olmaktan ziyade iyi bir öz-

1 Düşme, çökme anlamına gelen Fransızca bir sözcüktür. Nietzsche bu sözcüğe Almanca tam bir karşılık bulmadan Fransızca aslına uygun kullanmıştır (Baykan, 2000, s. 11).

saygı eksikliğinin belirtisidir (Schacht, 2024, s. 554). Oysa insanın tüm varoluşunu güç istencine dayalı olarak açıklayan Nietzsche’de kendini yenme, kendini alt etme, kendini aşma sözlerine karşılık gelen güç istenci, kişinin yaptıkları için başkalarına ait değil, kendine ait gerekçeler bularak kendini gerçekleştirmeye yönelmesidir. Bu hususta Nietzsche bencilliğin değerini şöyle ifade etmektedir:

Birey bu çizginin yükselişini sergiler, bu eylem içinde onun değeri olağanüstüdür - genel yaşam için söz konusudur, yaşam onunla bir adım ilerler, koşulların en elverişli durumunda kendini sürdürme ve yaratma kaygısının son çizgisine varabilir. Birey, buraya değin halkın ve filozofun anladığı gibi “tikel olan”, bir yanılmadır. O kendi kendisi için değildir artık, ne bir atomdur, ne bir “zincirin halkası”dır, ne de eskiden kalma bir kalıttır - o kendi kendini buluncaya değin uzayan bütün bir çizgi insandır (Nietzsche, 2011b, s. 92).

İnsanların bencilliği hor görerek yetiştirildiğini dile getiren Nietzsche’ye göre özgecilik ya da komşu sevgisi değişmesi gereken değerler arasındadır. Ama ne yazık ki ahlakın başat değeri konumundadır, tüm ahlaki ele geçirmiştir. Komşu sevgisini yaygın hale getirmek için tevazu, dayanışma, merhamet, acıma, hoşgörü gibi insanı uysal ve uyumlu yapan nitelikler ön plana çıkarılarak sıradan insanların faydası gözetilmekte ve onların çıkarları kollarılmaktadır. Bununla sürünün korunması sağlanmaktadır. Buna karşı hırs, atılganlık, gözü karalık, uyanıklık, kurnazlık gibi nitelikler bencilliği beslediğinden dolayı sürü için tehdit oluşturmaktadır. Bunların bir erdeme dönüşmesi halinde sürünün varlığı tehlikeye gireceği için kişiyi komşuya aşkın kılan her şey kötü olarak düşünülmektedir. Böylece insanın büyük bir coşkuyla kendisini teslim etmesi ve kendisini kurban olarak sunması ahlakın temel ilkesi haline getirilmektedir. Mütevazı, hakkını savunamayan, tahammül eden, kendini geri planda tutan, sebatkâr ve kanaatkâr insanlar oluşturmak amaçlanmaktadır. Oysa kutlu bencillik böylesi bir köleliğin karşısındadır. Güçlü bir ruhtan fıskıran bencillik insanın şifasıdır. Bedenlerin ve ruhların keyiflenmesine sebep olur (Nietzsche, 2010b, s. 216-218; Nietzsche, 2011a, s. 167). Ama topluluk, içinde üstün olma gururu taşıyan ruhlara lanet okur. İnsanlar “kendin için” değil, “bir başkası için” duygusuyla efsunlanır ve ayartılır. Bu nedenle Nietzsche için temelinde kendini feda etme, başkası için özveride bulunma şeklinde ortaya çıkan kendini yâdsıma ahlakının yargılanması gerekmektedir (Nietzsche, 2010c, s. 49-50).

Nietzsche için öztutkusu çok kıymetlidir, fizyolojik olarak da ayrıca bir öneme sahiptir. Bireyin yükselişini sergiler, bu eylem içinde onun değeri olağanüstüdür, yaşam onunla bir adım daha ilerler, koşulların en elverişli durumunda kendini sürdürme ve yaratma kaygısının son çizgisine varılır (Nietzsche, 2011b, s. 92). Bunun için içinde “ben” tutkusunun yer almadığı bir ahlak yozlaşmış-

tır. Çünkü komşu sevgisi bir erdem haline gelirse kişi kendinden çok başkasıyla meşgul olacağı için bireyselliği yok olur. Kişi kendi “ben”ini terk edip “sen”e sığınırsa kendi değerini yitirir ve kendi yararını unuttur (Nietzsche, 2011b, s. 94). Yaşamının erkesini azaltır, aciz ve zavallı bir hale gelir, sendeler ve tek başına ayakta durmakta zorlanır. Potansiyellerini açığa çıkaramaz ve kendi başına bir varoluş gerçekleştiremez. Öz gelişimi önemseyen Nietzsche’de komşu sevgisi insanın kendisiyle yüzleşmesini engellerken kişinin kendisinden uzaklaşmasına ve başkalarına bağlanmasına neden olur. Bu nedenle özgecilik güçlenme ve kendini ortaya çıkarma potansiyeli olmayan insanlar tarafından paylaşılır. Ama bu potansiyele sahip olanlar kendilerini başkalarının hoşuna gidecek eylemlerle sınırlandırmak istemediklerinden dolayı özgeciliği yaratıcı güç ve kapasitelerinin gelişimine zarar verici olarak görmektedir (Schacht, 2024, s. 449). Nietzsche’ye göre kişinin özgeci olması onun verimli ve yüce gönüllü olma kapasitesine zarar vermektedir. Kişi özgeci davrandığında kendi varlığını baltalayacak, kimliğini ve özgüveni kaybedecektir. Bu nedenle Nietzsche başkaları uğruna kendini ihmal etmeyi bir fedakârlık olarak nitelendirmemektedir. Özgeciliği başkalarının iyiliği için kişinin kendi egosunu bastıran kötü bir davranış olarak görmektedir. Özgeci olmak insanı kendine ve hayata hayır demeye sevk etmektedir. Çileciliği ve acı çekmeyi içerdığı için insan için yıkıcıdır. Kişinin kendisine değil de, başkasına iyilik etmesini onayladığı için kişinin mutluluğunu yadsımaktadır. Kişi özgeci olmaya abone olduğunda kendisini başkalarının yararlı bir üyesi ve aracı yapmaya gönüllü olmaktadır (Mulinge, 2018, s. 357-358).

Nietzsche, insanın kendi yalnızlığında saklanmasını söylemektedir, yoksa zehirli sineklerden oluşan sürü tarafından onu delik deşik edilecektir (Nietzsche, 2010b, s. 76). Ama modern insan kendi yalnızlığına sığınmaktan ve kendinden korkar bir haldedir. Sürünün sevgisi, ilgisi, onayı olmadan yaşayamaz durumdadır (Nietzsche, 2010b, s. 85). Kendi kendisi olmaz, tek olamaz. Bu yüzden bütün yapıp ettiklerini sürünün değer yargılarına uydurmaya çalışır. Bunun için günde on defa kendini yenmesi gerekir. Kendinden, bedeninden, isteklerinden vazgeçer, bencilliğiyle savaşı. Çünkü istekler kötüdür, bencillik kötüdür. Ahlak bunu söyler ve kişinin kendisinden vazgeçmesini ister (Kuçuradi, 2009, s. 28). Bu nedenle Nietzsche özgeciliğin karşısına dikilir ve onu insanın kendi “ben”ine yönelik büyüttüğü kötü sevgi olarak niteler. Ayrıca kişi kendisini başkası karşısında küçük gördüğü için özgecilik kişilik zayıflığına da tekabül eder. Mesela bir tanıdığımız utanç verici bir durumla karşı karşıya kalsa, kendimizin böyle bir utançla karşı karşıya kalmasından daha fazla onun için üzülürüz, onun için daha çok acı çekeriz, hatta onun masumiyetine kendisinden daha çok inanırız ve onu kendisinden daha çok severiz (Nietzsche, 2010e, s. 65). Böylesi özverili bir değerlendirme şeklinin çokluğu has-

talıklı bir içgüdünün sonucudur. Burada “Benim çok değerim yok.” yönünde temel bir değer yargısı bulunur (Nietzsche, 2010a, s. 250).

İnsanın kendisini topluluk çıkarı için feda etmesini öğütleyen komşu sevgisi gibi bir değerün yüceltilmesiyle birlikte insan artık kendine tahammül edemez, kendinden kaçır bir duruma gelmiştir. “Sen”i, kendisinden daha kutsal kılarak sevgisiyle onu baştan çıkarmak için ona sokulmaya çalışır (Nietzsche, 2010b, s. 84). Ama Nietzsche kişinin kendisine dönmesini ister. Bunun için de bencilliği gerekli görür. Bencilliğin iki şekilde tezahür ettiğini ifade eden Nietzsche’ye göre bencillik kişinin yükselen seyrinin göstergesiye olağanüstüdür, teşvik edilmelidir, geliştirilmeli ve ilerlemesi sağlanmalıdır. Buna karşı bencillik kişinin düşüşünün işaretiyse bir bozulma ve hastalık durumudur, bastırılması gerekmektedir. Bu durumda sürünün bencilliği üstinsanın ilerleyişi için tehlike arz eder, engellenmelidir. Sağlıklı, soylu ve güçlü insanın üstinsana doğru ilerleyişinde bencillik gereklidir, faydası vardır, desteklenmelidir (Nietzsche, 2010a, s. 250). O, kendi adına düşünemeyen, kendisi için yaşayamayan, kendi başına hareket edemeyen, kendi hislerini önemsemeyen insana karşı başkalarını dikkate almayan ve onları umursamayan, başkalarına göre kendini biçimlendirmeyen, benliğinin derinliklerinde her ne varsa o olmak için savaşıyor soylu ruhun içindeki bencilliği uyandırmasını ister. Zaten Nietzsche için bencillik, mevcut insan durumunun ötesine geçebilen, yüksek bir varlık ve bilinç düzeyine erişebilen üstinsanın ayırıcı vasıfları arasında yer almaktadır (Kieffer, 2024, s. 14). Üstinsan, bencilidir. Bencil olmasını hiç tereddütsüz kabul eder (Nietzsche, 2010c, s. 200). O, o insan olduğu için gururlanır, olduğu gibi olmaktan övünç duyar. Kendi kendisiyle sevinir, kendisine inanır ve bensizliğe karşı düşmanlık güder (Nietzsche, 2010c, s. 192). Üstinsana dair düşüncelerini *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinin kahramanı Zerdüşt’ün ağzından dile getiren Nietzsche, Zerdüşt’ün özsaygısını ortaya çıkardığı için gururu sevdiğinden söz etmektedir. Çünkü özsaygı sayesinde kendisinde varlığının anlamını ve amacını görmektedir. Gururu da bunu açığa çıkarmaktadır. Bu nedenle gururlu insan bilgeliğini ve erdemlerini kendisinden daha üstün görmez ve kendisini çok yüce ve çok kutsal olduğu söylenen amaçlar için kaybetmez (Nietzsche, 2010b, s. 47).

Buraya kadar anlatılanlardan Nietzsche’nin şefkat, kendini düşünmeme, başkalarına öncelik verme, kendinden dışarı bakarken başkalarının sıkıntılarına dikkat kesilme ahlakını ortadan kaldırmaya çalıştığı ve bunun yerine bencilliği, kişisel çıkarıya göre eylemde bulunmayı savunduğu görülmektedir. Bu durum bilinen ahlakın kaldırılmasına yönelik bir teşebbüsü ve Nietzsche’nin de ahlak karşıtı bir düşünür olduğunu akıllara getirmektedir. Nietzsche için ahlak göreneğe itaatten başka bir şey değildir. Göreneğin amacı ise topluluğun refahını sağlamaktır. Demek ki görenek toplumsal fayda temin etmektedir. Eğer Nietzsche’nin dediği gibi

bencillik hayatı yönlendiren bir ilke konumuna gelirse bu durum ahlaki bir kaos ve toplumsal bir çöküş yaratmaz mı? O, bencilliğin çöküşe götüreceği ve toplumsal faydaya sahip eylemin yok olmasına neden olacağı düşüncesini reddeder. Hatta tüm toplumun özgeci olmak yerine Nietzsche'nin tavsiyelerine uyması durumunda daha iyi, daha mutlu olacağını düşünür (Young, 2015, s. 460-461). Çünkü Nietzsche bencil olmayı kişinin kendi adına hareket etmesi olarak düşünmemektedir. Nietzsche'nin dediği anlamda bencil olmak egoyu sürüden ayıran kişisel bir geçmişe sahip olmak demektir. Mesela küçük tasarruf sahiplerini kandırarak milyonları cebine indiren tüccarın bencilliği kınanması gereken yoksul ve yüzeysel bir bencilliktir. Burada bencillik para, güç, sosyal statü gibi sürünün benlik ve kişisel çıkarına uygun olan en temel ve en yaygın olan şeylere indirgenmiştir. Böylesi bir egoist sürünün oluşturduğu kategorilerden memnundur. Herkesin istediğini isteyerek kendisi için bir şey istediğini sanır. Ama gerçek bir kişisel çıkardan ve arzularına ulaştıracak hayal gücünden yoksun olduğu için böyle kişilere acımak gerekir (Thomass, 2023, s. 108-109).

Nietzsche ahlakın, ahlaksız denilen birçok eylemi engellediğini ve onlarla mücadele ettiğini ve yine ahlakın, ahlaklı olduğu kabul edilen birçok eylemin yapılmasını teşvik ettiğini inkâr etmediğini ama bazı şeyleri bugüne kadarki nedenlerinin dışındaki nedenlerden dolayı yapılması gerektiğini de eklemektedir (Nietzsche, 2011a, s. 79). Mevcut ahlakın onayladığı toplumsal bakımdan faydalı birçok eylem Nietzsche'nin önerdiği bencil ahlakta da farklı güdülerle devam edecektir. İnsan neden kendini bir bütün olarak topluluğun faydasına adanır ki? Aslında Nietzsche kişinin kendi mutluluğu için gereken hayat odağının aynı zamanda bir bütün olarak topluluğun uzun vadeli refahını destekleyen odak olduğunu belirtmektedir. Çünkü o, bir insanın kendisi zevk alırken başka bir insana iyilik yapmasının ne kadar yardımsever bir düzenleme olduğunu dile getirmektedir. O, insanın başkasını sevmeyi bırakırsa kendisini de doğru düzgün sevmeyi bırakacağını diyerek başkasını sevmeyi bırakmamayı tavsiye etmektedir. Başkalarını neşelendirenin kendini de neşelendirdiğini söylemektedir. Bu bağlamda onun ahlaka aykırılığı sık sık birbiriyle karıştırılan bencillik ve zalimliğe kabaca düzülen bir övgü değildir (Nehamas, 2016, s. 244). Nietzsche kişinin başkalarına duyduğu sevgi ve saygının tam da kendisine duyduğu sevgi ve saygı olacağından söz etmektedir (Nehamas, 2016, s. 278). Nietzsche'nin kendi rehberlik misyonundan ya da hayatını tanımlayan görevinden hareketle bencilliği nasıl ahlakın odağına yerleştirdiği ele alınacak olursa onun dünyaya nezareti insanlığı daha iyi bir geleceğe götürecek bir eğiticilik olarak tanımlanabilir. O, Macar bir soylu kadının onun eserlerini kullanarak dini şüpheyi kafası karışan insanlara danışmanlık yaptığını duyunca çok gururlanmıştı. Onun nazarında mutluluğun en yüksek formu olan kutsal bencillik, kendi psikolojik durumunun idealleştirilmiş bir tanımlamasını

yaparak, insanın hayatını bu tür bir misyon çerçevesinde tanımlamasına dayanmaktadır. Nietzsche kendisi gibi eğitimcilerin, onuru, kendi gözlerinde ve onların hayatının görevine saygı duyanların gözlerinde bulunduğu ifade etmekte ve bir bütün olarak insanlığa fayda sağlayan bir fikre gebe olmanın onurundan bahsetmektedir. Kültürü yenilemeye gebe olma, güç hissi, kendini dışa vurma gibi duygular pek çok yaratıcı insan tarafından paylaşılan duygulardır. İşte kutlu bencillik bu duygulardan hareket ederek herkesin yararına doğurmakla ilişkilidir. Kutsal bencillik aşırı dolu ve armağan vermeye heveslidir. Buna karşı Nietzsche'nin tüm kötülüklerden daha kötü olarak tabir ettiği kedi bencilliği boş bir bencilliktir, sakınmalısı gerekmektedir. Her şeye bir hırsız gözüyle bakan bu bencillikte vermektense almak ön plandadır (Young, 2015, s. 461-463).

Sonuç

Nietzsche'nin felsefesi Batı medeniyetini sorgulayan radikal düşünceleri içermektedir. 19. yüzyılı Batılı değerlerin, anlamların ve amaçların çöküşü olarak nitelendiren Nietzsche, insanı ve yaşamı öldüren her türlü değerden kurtulmayı istemektedir. Bu bağlamda komşu sevgisi ya da özgecilik bir değer olarak yüceltildiğinde insanı körelttiği ve yaşamı zehirlediği için ayak bağıdır, kendisi olmak isteyen insanın önünde engeldir. Çünkü bir yaşam ve ahlak ilkesi olarak komşu sevgisi ya da özgecilik başkalarının iyiliği için elinden geleni yapmayı, başkaları uğruna fedakârlıkta bulunmayı, başkalarının çıkarlarını kendi çıkarlarından üstün tutmayı öngörmekte ve başkası için kişinin kendisinden vazgeçmesini, kendisini terk etmesini beklemektedir. Hâlbuki Nietzsche'ye göre insan kendisini başkasının hizmetine adamaktansa kendisine dönmesi gerekir. İnsan kendisiyle meşgul olmalı, kendisiyle hesaplaşmalı ve kendisine sarılmalıdır. Bu yüzden Nietzsche komşu sevgisine ya da özgeciliğe karşı kutlu bencilliği müjdelemekte ve bencilliği, işaret ettiği üstinsanın vasıfları arasında görmektedir. Onun nazarında üstinsan, olduğu gibi olmaktan kıvanç duymakta ve bencillik onun cisminde bir erdeme dönüşmektedir. Soylu bir ruh olan üstinsan, bencilliğini hiçbir şüpheye yer bırakmadan onaylamaktadır.

Nietzsche için insanın asli görevi kendisi olması, kendi yolunu çizmesidir. Toplumun baskılarından ve geleneksel ahlakın sınırlandırmalarından uzaklaşan insan, kişiliğini şekillendirmeyi öğrenmelidir. Kendi yaşamını yönlendiren bir varlık olarak insan içsel gerçeğini bulma serüveninde kendi iç dünyasına yönelik derin bir kavrayış gerçekleştirmeli ve kendi gücünün ve yeteneklerinin farkına varabilmelidir. Bu noktada Nietzsche'nin insanlığa bir hedef olarak gösterdiği üstinsan, sürekli kendini geliştirmenin ve potansiyelleri açığa çıkarmanın simgesidir. Üstinsan, sıradanlığın ve ortalamanın ötesine geçebilen, kendi yaratıcılığını keşfedebilen ve

kendi sınırlarını aşabilen insandır. Onun kendini gerçekleştirme yolculuğu sürekli yaratma, kendini alt etme ve kendi aşma pratikleri ile doludur. Etkin bir şekilde yaşamını şekillendirir, kaderini belirler, özgürlüğünün tadını çıkarır ve kendi varlığının efendisi olur. İnsanlığın geleceği için bir kurtuluş olan üstinsan, kendi kendisine itibar etmeyen zayıf, zavallı ve güçsüz insanın aksine özsaygısı ve öztutkusu yüksek olan insandır. Çünkü kendi gözleriyle görür, kendi değerlerini oluşturur, kendi kendisini yaratır, tek erdemi kendisi olur. Bu nedenle Nietzsche “sen”e karşı “ben”i kutsal görmekte, kişinin kendisine dönmesini ve kendisiyle meşgul olmasını önemsemektedir.

Kaynakça

- Bataille, G. (2000). *Nietzsche Üzerine*. (Çev. Mukadder Yakupoğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Brandes, G. (2019). *Friedrich Nietzsche – Biyografi/Eleştirel İnceleme*. (Çev. Erdem Külüg). Ankara: Dorlion Yayınları.
- Cartwright, D. (1988). Schopenhauer's Compassion and Nietzsche's Pity. *Schopenhauer Jahrbuch*, 69. 557-567.
- Cevizci, A. (2024). *Etik – Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Deleuze, G. (1983). *Nietzsche and Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Elgat, G. (2013). Nietzsche's Critique of Pure Altruism-Developing an Argument from Human, All Too Human. *Inquiry*, 58 (3). 308-326.
- Esenyel, A. (2023). Merhamet, Acı ve Kurtuluş: Yaşamın Anlamsızlığı Karşısında Schopenhauer ve Nietzsche. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 35. 1-23.
- Jaspers, K. (2008). *Nietzsche: Felsefesini ve Eylemlerini Anlamaya Yönelik Bir Giriş*. (Çev. Murat Batmankaya). İstanbul: Alkim Yayınevi.
- Kaag, J. (2022). *Nietzsche İle Yürümek*. (Çev. Sibel Atam). İstanbul: Ren Kitap.
- Kieffer, P. (2024). *Friedrich Nietzsche İle Yaratıcılığının Gücünü Keşfet*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Mulinge, P. (2018). Altruism and Altruistic Love. *The International Journal of Servant-Leadership*, 12 (1). 337-370.
- Nehamas, A. (2016). *Nietzsche Edebiyat Olarak Hayat*. (Çev. Cem Soydemir). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim*. (Çev. Levent Özşar). Bursa: Asa Kitabevi.
- Nietzsche, F. (2009). *Eğitimci Olarak Schopenhauer*. (Çev. Cemal Atıla). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2010a). *Güç İstenci*. (Çev. Nilüfer Epeçeli). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2010b). *Böyle Buyurdu Zerdüş*. (Çev. Murat Batmankaya). İstanbul: Say Yayınları.

- Nietzsche, F. (2010c). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. (Çev. Ahmet İnam). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2010d). *Wagner Olayı, Nietzsche Wagner'e Karşı*. (Çev. Mehmet Osman Toklu). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2010e). *İnsanca, Pek İnsanca*. (Çev. Cemal Atila). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2010f). *Gezgin İle Gölgesi*. (Çev. Murat Batmankaya). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2011a). *Tan Kızullığı*. (Çev. Özden Saatçi). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2011b). *Putların Alacakaranlığı*. (Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2011c). *İnsanca, Pek İnsanca II. Kitap*. (Çev. Nilüfer Epçeli). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2013). *Ablakın Soykütüğü Üstüne*. (Çev. Ahmet İnam). İstanbul: Say Yayınları.
- Ritzer, G. (1997). *Postmodern Social Theory*. New York: McGraw-Hill College.
- Scott, N. & Seglow, J. (2007). *Altruism*. New York: Open University Press.
- Schacht, R. (2024). *Nietzsche*. (Çev. Oğuz Karayemiş). İstanbul: Say Yayınları.
- Stauth, G. & Turner, B. S. (2005). *Nietzsche'nin Dansı*. (Çev. Mehmet Küçük). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Thomass, B. (2023). *Nietzsche İle Kendini Kanıtla*. (Çev. Sinan Eren Erk). İstanbul: İlksatır Yayınevi.
- Young, J. (2015). *Nietzsche*. (Çev. Bülent O. Doğan). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Felsefi Danışmanlık: Yaşamın Anlamını Keşfetmeye Yönelik Rehberlik

Mehmet Selim BOR*

Makale Geliş / Received: 18.10.2024
Makale Kabul / Accepted: 15.12.2024

Öz

Bu makalede, felsefenin köklerine yeniden dönmesi gerektiği tezini savunan ve buradan hareketle felsefi danışmanlığı öne çıkaran bazı 20. yüzyıl felsefecilerinin düşünceleri ele alınacaktır. Çünkü felsefi danışmanlık, felsefeyi sadece soyut kavram bilgisi olmaktan çıkarıp gündelik yaşama adapta ederek insanların sorunlarına çözüm üretmeyi hedeflemektedir. Günümüzde felsefi danışmanlık, yaşam koşullarını değerlendirme ve anlam arayışlarına rehberlik etme ihtiyacının artmasıyla daha da önem kazanmıştır. Makalede, bu amaçlara hizmet eden felsefi danışmanlığın kökenlerini, ilk uygulamalarını ve günümüzdeki durumunu ele alarak, felsefi danışmanlığın günlük yaşama rehberlik eden bir nevi uygulamalı felsefe olduğu tezi işlenmektedir. Sonuç olarak felsefi danışmanlık insanların zaman zaman içine girdiği psikolojik ve sosyolojik sorunlardan kurtulmalarını ve öz güvenlerini arttırmalarını sağlar.

Anahtar Kelimeler: Felsefi Danışmanlık, Hayatın Anlamı, Pratik Hayat Felsefesi.

Philosophical Counselling: Ways To Discover and Guide the Meaning of Life

Abstract

This article will discuss the thoughts of some 20th century philosophers who defended the thesis that philosophy should return to its roots and who brought philosophical counseling to

* Öğr. Gör. Dr., Hakkari Üniversitesi, Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı, İdari Birim, mehmetselimbor@hakkari.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8854-8550.

Künye: BOR, Mehmet Selim, (2024). Felsefi Danışmanlık: Yaşamın Anlamını Keşfetmeye Yönelik Rehberlik, *Dört Öge*, 26, 21-34. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

the forefront. Because philosophical counseling aims to produce solutions to people's problems by adapting philosophy from being just abstract conceptual knowledge to daily life. Today, philosophical counseling has gained even more importance with the increasing need to evaluate life conditions and guide the search for meaning. The article examines the origins, early applications and current status of philosophical counseling that serves these purposes, and the thesis that philosophical counseling is a kind of applied philosophy that guides daily life is discussed. As a result, philosophical counseling enables people to get rid of the psychological and sociological problems they sometimes encounter and to increase their self-confidence.

Keywords: Philosophical Counselling, Meaning of Life, Practical Life Philosophy.

Giriş

Felsefi rehberlik, 20. yüzyılda felsefenin köklerine dönüşü teşvik eden bir danışmanlık türüdür. Bu dönemde, felsefenin işlevine yönelik ilgi artmış ve onun doğasına dair sorular ön plana çıkmıştır. Günümüzde birçok insan felsefenin pratikte ne işe yaradığını bilmemekte ve onu genellikle karmaşık ve anlaşılması zor bir konu olarak algılanmaktadır (Çötüksöken ve İyi, 2006, s. 195). Felsefi danışmanlığa yönelik çalışma ve uygulamalar hem bu sorulara cevap niteliğinde hem de bir yönüyle bir uygulamalı felsefe etkinliği olarak 20. Yüzyılın son çeyreğinde öne çıkmıştı. 1980'lerin başında filozoflar, felsefenin günlük hayat içinde daha etkili olmasını ve insanların sorunlarına çözümler sunmasını sağlamak amacıyla "felsefi danışmanlık" yaklaşımını geliştirdiler. Bu yaklaşım, filozofların toplumdaki kopmaktan, insanlarla doğrudan etkileşim kurmalarını hedefliyordu. Felsefi danışmanlığın temel fikri, filozofların insanların yaşamın anlamını bulma çabalarına yardımcı olabileceği düşüncesine dayanır. Marinoff'a göre, filozoflar, anlam arayışlarında insanlara derinlemesine destek sunabilirler (2007, s. 21).

Son yıllarda bazı filozofların felsefeyi üniversitelerin fildişi kulelerinden çıkararak günlük hayat gerçekliği içerisine taşıma eğilimi gösterdiklerini söyleyen Mussenbrock bunun 1982 yılında Gerd Achenbach'ın felsefi bir klinik kurmasıyla sonuçlandığını söyler (2013, s. 15-16). Böylece felsefi danışmanlar, felsefecilerin akademik çevrelerin dışına çıkarak halkın arasına karışmalarını başlatmıştı diyebiliriz. Çünkü felsefeciler günlük problemlerle dolu bir dünyada sırça köşklerinde kalarak sorunlardan daha fazla kaçamazlardı. Böylece felsefi danışmanlığın ilk örnekleri, Antikçağ ve özellikle Helenistik-Roma dönemine ait felsefe okullarında alınacaktır. Çünkü Sokrates'in erdem ve eylem felsefesinden etkilenen Kinikler, Epikürosçular, Stoacılar ve Septikler teorik çalışmalar yerine pratik yaşam felsefesine odaklanmışlardı. Bu okullar, soyut kavramlar yerine felsefeyi somut yaşam deneyimi olarak görmüş, günlük hayat sorunlarına çözümler sunan bir hayat felsefesi

geliştirmiş ve insanlara mutlu bir hayat sürmeleri için pratik ilkeler önermişlerdir. (Hadot, 2012, s. 175-176). Çünkü bu dönem felsefe okulları felsefenin ana ereği olarak, insana nasıl yaşaması gerektiği ve nasıl mutlu olabileceği konusunda rehberlik yapmayı görmüşlerdir (Arslan, 2010, s. 11).

Bundan 2500 yıl önce, Antik Yunan felsefesinde Sokrates, Demokritos ve Kinikler, hayatın anlamı ve nasıl yaşanması gerektiği üzerine somut tartışmalar yapmışlardı. Helenistik dönemde Epikürler ve Stoacılar da bu arayışı sürdürdüler. Rönesans, Aydınlanma ve Romantizm dönemlerinde ise çeşitli felsefi akımlar felsefenin pratik boyutunu daha fazla öne çıkaran fikirler geliştirdiler. Son iki yüzyılda sosyalizm, komünizm ve anarşizm gibi siyasi ideolojiler de yaşamla doğrudan ilişkili felsefi görüşler sundular ise de 2000’li yıllara gelindiğinde bu ideolojiler eski önemini kaybettiler. Günümüzde ise felsefi danışmanlık, bireysel ve kişisel bir yaklaşımla insanların özellikle içsel deneyimlerine odaklanmış ve yaşamlarını daha derinlemesine anlamlandırmalarına yardımcı olmaya başlamıştır (Lahav, 1996, s. 260).

Felsefi danışmanlık, felsefi düşünceye oldukça yakın bir uygulamadır. Robinson’a göre, psikoloji kendini felsefeden bağımsız bir bilim olarak görse de kökleri felsefeye dayandığı (2020, s. 34) için felsefi danışmanlığın bir yönüyle yansımasıdır. Örneğin, Freud’un üç parçalı ruh anlayışı, Platon’un Phaidros diyalogundaki at arabası örneğine dayanır. Varoluşçu Terapi, Gestalt Terapisi ve Rasyonel Emotif Davranış Terapisi gibi yaklaşımlar da felsefi köklere sahiptir. Günümüzde insanlar, zihin dalgalarıyla ilgilenmek için felsefeye yöneliyorlar. Tilmann’s’a göre, çağdaş bireyler felsefeyi günlük yaşamda kullanarak hayatlarını değerlendirme ve anlam arayışlarında ondan yararlanmaya meyletmişlerdir (2013, s. 133). Kuşkusuz bu gelişme ideolojilerin zayıflaması ve hayatın anlam arayışına daha fazla cevap verememesi ile de yakından ilişkilidir. Marinoff ise, filozofların artık bireysel, grup veya kurumsal danışanlar için danışmanlık yaparak hayatın içindeki yerlerini aldığını belirtir (2007, s. 21).

Felsefi danışmanlık dendiğinde akla gelen bir diğer felsefeci Raabe’ye göre, modern anlamdaki ilk felsefi danışmanlık, 1981’de Almanya’da Gerd B. Achenbach tarafından başlatılmıştır (2002, s. 5-10). O, 1982’de ilk Felsefi Danışmanlık Derneği’ni kurmuş ve 1987’de Agora dergisini yayımlamıştır. Dernek, uluslararası bir topluluk haline gelmiş ve Hollanda, Avusturya, İsviçre, İtalya, Norveç, Kanada, Güney Afrika ve İsrail’den üyeleri olmuştur. 1984’te Amsterdam Üniversitesi’nde öğrenciler felsefi danışmanlıkla ilgilenmeye başlamış, 1987’de Ad Hoogendijk Hollanda’da ilk felsefi danışmanlık hizmetini başlatmıştır. Aynı yıl *Hotel de Filosoof* adlı merkez Hollanda’da açılmıştır. Günümüzde Almanya, Hollanda, Fran-

sa, İngiltere ve Amerika'da felsefi danışmanlık dernekleri faaliyet göstermektedir. ABD'de felsefi danışmanlar ASPCP, APPA ve APCA gibi kuruluşlarda çalışırken, İsrail, Norveç, Güney Afrika ve Kanada'da genellikle bireysel çalışmaktadırlar. Felsefi danışmanlıkla ilgili ilk uluslararası konferans ise 1994'te Kanada'da düzenlenmiştir (Lahav, 1996, s. 260-261).

Felsefi danışmanlığın bazı teorisyenleri, bu yöntemi kapsamlı bir felsefi uygulama olarak görür. Marinoff, felsefi danışmanlığın tanıdan ziyade diyaloga ihtiyaç duyanlar için gerekli olduğunu ve bunu felsefi bilgiye sahip biriyle yapılan diyalog olarak tanımlar (2009, s. 39). Walsh ise, felsefenin bilgelik ve ahlaki sorumluluk içeren bir yaşam tarzı olduğunu vurgulayarak, felsefi danışmanlığı bilgece yol gösterme ve içsel uyuma yönlendirme pratiği olarak değerlendirir. (2005, s. 497-99).

Bahse konu olan bu filozofların çoğuna göre son yüzyılda felsefe, akademik bir araştırma alanına dönüşmüş, pratik karakterini yitirmiştir. Ancak her bireyin bir yaşam felsefesi vardır ve felsefe geniş anlamda bir yaşam tarzı olarak değerlendirilir ise onun çağımız insanına rehberlik etmesi kaçınılmaz olacaktır. Felsefi danışmanın rolü, danışanların kendi felsefelerini gözlemlemelerine ve tartışmalarına yardımcı olmak, felsefi bilgelige ulaşmalarını sağlamak ve yaşam tarzlarını ve dünya görüşlerini biçimlendirmektir. Felsefi danışman, teşhis koymaz; danışanın sorunlarını felsefi bir bakış açısıyla ele alır ve onu erdemli bir yaşam sürmesi için bilgilendirir ve cesaretlendirir; hepsi bu kadar.

Vâsile Haşegan'a göre, Achenbach, belirli bir felsefi sistem kurmadan felsefeyi düşünme biçimi olarak uygulamaya koymuştur (2018a, s. 531). 1981'de Bergisch Gladbach'ta ilk felsefi uygulama topluluğunu kuran Achenbach, meslektaşlarını kendi yöntemlerini geliştirmeye davet etmiştir. Marinoff, akademik araştırmaları tamamen bırakmasa da uygulamaya zaman ayırarak danışanlarına önerilerde bulunan bir filozof olarak tanınır (2018b, s. 168). Iftode'ye göre, Achenbach felsefi danışmanlığın kurucusu olarak kabul edilse de Lou Marinoff halkın felsefi gereksinimlerini ilk fark eden bir uygulayıcıdır (2010, s. 23). Felsefi danışmanlık, bilgi transferinden ziyade düşünme yetilerini harekete geçirmeyi ve bireyi diğer danışmanlık alanlarıyla ortak bir noktada buluşturmayı amaçlamaktadır.

Felsefi danışmanlık, akademisyen felsefecilerin günlük yaşama katılarak, uzun yıllar süren okumalar ve meditasyonlar sayesinde kazandıkları yetenekleri somut yaşam problemlerine yardımcı olmak için kullanmalarını gerektirir (Iftode, 2010, s. 24). Bu yaklaşım, akademik felsefenin günlük yaşam sorunlarıyla kesiştiği bir noktadır ve önemli stratejik değişiklikler gerektirir. Danışmanlık ilişkisi, Sokratik yöntemle, yani Sokak felsefesiyle benzerlik taşır. Sokrates'ten sonra yavaş yavaş sokak ve meydanlardan çekilmiş, halkla, toplumla bağıını tamamen koparmış olan

felsefe böylece tekrar gerçek hayata karışmıştır. Ancak, modern hayatın “sokakları” danışmanlık yapan filozofların ofisleri ve sosyal platformlardır gibi yerlerdir, agoralar değil.

Bu danışmanlık yaklaşımıyla, felsefi danışmanlık ile akademik felsefe arasındaki mesafe daha kolay kapanacaktır. Donald Robertson, Lahav gibi felsefecinin izinden giderek felsefi danışmanlığın günlük yaşamla daha yakın ilişkilendirilmesi çabasını vurgulamıştır (1998, s. 7). Marinoff, felsefe öğretmenlerinin, felsefenin “akademik kule” içinde kalmasının sorumluluğunu üstlenmeleri gerektiğini savunur. Felsefe, bilimsel, teolojik, etik ve estetik konular dâhil tüm rasyonel araştırmanın temelidir. İnsanların güçlü inançlarının temellendirilip temellendirilmediğini anlamak felsefi bir sorundur ve uygulayıcıların çözüm sunması gerekmektedir. Günlük çıkarımların geçerliliği de felsefi danışmanlık yoluyla öğrenilebilir (Marinoff, 2019, s. 19). Ancak felsefeci Peter Bruno Raabe’ye göre, felsefi danışmanlık ile akademik felsefe arasında önemli bir fark vardır. Felsefi danışmanlık hizmeti, klasik öğretmen-öğrenci ilişkisinden farklıdır çünkü amacı danışanın yaşam felsefesini anlamasına yardımcı olmaktır. Raabe’ye (2002, s. 14) göre, danışmanın rolü, danışanın düşüncelerini daha iyi anlamasını sağlamakla sınırlıdır ve kendi görüşlerini ona empoze etmez. Bu yaklaşım, danışanı merkeze alır ve ona kendi görüşlerini dayatmaz (Yeşilyaprak, 2005, s. 15).

Lahav, felsefi danışmanlık ile felsefe yapmayı eşdeğer kabul eder. Ona göre, danışma süreci içinde sadece psikoterapi değil aynı zamanda felsefe de yapmaktır. Bu bağlamda, felsefi danışman suçluluk veya özgürlük gibi psikolojik durumları analiz etmez, bu kavramları danışanla birlikte araştırır. Örneğin, bir danışanın iş yerindeki düşük verimlilik sorununda, danışman, danışanın bu durum hakkındaki düşüncelerini ifade etmesini sağlar ve olası çözümleri birlikte belirler. Bu şekilde, felsefi danışmanlık kişinin kendini daha iyi hissetmesine yardımcı olmak için felsefi düşünceyi kullanır (2001, s. 13). İftode de felsefi danışmanlığın psikoterapi yöntemlerinden farklı olduğunu belirtir. Psikoterapistler genellikle sorunların neden olduğu zihinsel koşulları göz ardı ederken, felsefi danışmanlık, sorunların anlamsal karmaşalarına odaklanır ve danışanın durumunu farklı bir bakış açısıyla yorumlamasına olanak tanır (2010, s. 28).

Lahav’a göre, felsefi danışmanlık, kişinin kendi felsefesini anlamasına da yardımcı olur, çünkü bireyler yaşamlarını kendi felsefi perspektifleri doğrultusunda şekillendirir. Duygular, inançlar, umutlar ve yaşam tarzı genellikle örtük bir yaşam felsefesini yansıtır. İnsan davranışları, sevgi anlayışı ve yaşamın anlamı gibi temel felsefi sorulara cevap olabilir. Ancak bireyler genellikle bu felsefi kavramları fark etmezler. Lahav’a göre, felsefi danışmanlık, danışanların yaşamlarındaki fel-

sefi temelleri açığa çıkarmalarına, gizli varsayımları keşfetmelerine ve temel fikir ağını netleştirmelerine yardımcı olur. Bu yaklaşım, felsefenin kavramlarla uğraşan ve teorik/pratik bilgi sağlayan doğasına uygundur. (2001, s. 14) Felsefi danışmanlık ile felsefe arasındaki sıkı ilişkiyi savunanlar, bu danışmanlığın temelinde felsefi bir süreç olduğunu belirtirler. Bu bakış açısına göre, danışmanlık etkinliği felsefe yapma sürecidir ve danışman ile danışan birlikte felsefe yaparlar. Bu yüzden, danışman ve danışan arasındaki diyalog, Platon'un Sokratik diyaloglarına benzer bir felsefi faaliyet olarak değerlendirilebilir. "Felsefi danışmanlık" terimindeki "felsefe" kelimesi, burada "felsefe yapma" anlamına gelir. Bu tür danışmanlıkta hazır düşünce kalıpları veya önceden belirlenmiş görüşler sunulmaz; bunun yerine, danışanın dünya görüşü eleştirel bir şekilde sorgulanır, ancak süreç danışanın yaşam algısına dayanır (Altunbaşak, 2019, s. 413).

Çötüksöken, felsefi düşünce ve yöntemlerle ilgilenen bir akademisyen olarak her konuyu felsefi bir perspektiften inceler. Bu yaklaşım, bireylere yönelik danışmanlığın felsefi bir boyut kazanmasını sağlar (2012, s. 18). Danışmanlık sürecinde kavramlar sorgulanır, tıpkı Sokrates'in sokaklarda kavram tartışmaları yaparak insanların bilgilerini sorgulaması ve doğru sonuçlara ulaşmaları için onlarla tartışması gibi (Gilje ve Skirbekk, 2006, s. 63). Felsefi danışmanlık, danışanların sorunlarını ve çözüm yollarını kendi bakış açılarıyla görmelerine yardımcı olan bir düşünme etkinliği olarak tanımlanır. Bu yaklaşım, felsefi danışmanlığın felsefe yapma eylemiyle eşdeğer olduğunu ve bu nedenle felsefenin temel kavramlarının incelenmesinin önemli olduğunu belirtir. Eleştirel düşünme, dünya görüşü, Sokratik bakış açısı, bilgelik ve erdemler gibi terimler, felsefi danışmanlığın doğasını ve gerekliliğini temsil eder.

Felsefi danışmanlık, felsefeyi danışanların durumlarını, inançlarını ve yaklaşımlarını inceleyip kişisel zorluklarını aşmalarına yardımcı olmak için kullanır (Cohen, 1995). Ancak bu yaklaşım, felsefeyi bir araç olarak görmesi nedeniyle eleştirilir; çünkü burada amaç felsefe yapmak değil, danışanların mutluluğunu sağlamaktır. Ancak bu amaç zaten ahlak felsefesinde isteklendirme olarak Aristoteles başta olmak üzere pek çok filozof tarafından hedef olarak konmuştur. Danışmanlık, danışanın kendini daha iyi hissetmesini hedefler, bu da "felsefi terapi" olarak adlandırılabilir (Raabe, 2001, s. 8). Ancak, terapi ve danışmanlık kavramlarının birbirine dönüştürülmesi de dikkat edilmesi gereken bir konudur.

Tim LeBon, *Wise Therapy* adlı eserinde felsefi danışmanlığı, danışanların yaşamlarındaki önemli konuları düşünmelerine yardımcı olmak için felsefi içgörüler ve yöntemler kullanarak daha akıllıca yaşamalarını sağlama yöntemi olarak tanımlar (2007, s. 24). LeBon'a göre, psikolojik terapinin tek başına kullanılması

bazen sınırlayıcı olabilir. Felsefi danışmanlık, eleştirel düşünme, kavramsal analiz, fenomenolojik yaklaşım, düşünce deneyleri ve yaratıcı düşünme gibi araçlarla tanımlanır ve bu araçlar, duygusal bilgelik, iyi kararlar alma ve aydınlanmış değerlere yönelme konusunda danışanlara yardımcı olur (2007, s. 4).

Eleştirel düşünme yöntemini takip edenler, felsefi danışmanlıkla Sokratik yöntem arasındaki benzerlikleri derinlemesine açığa çıkarırlar. Sokratik bakış açısına göre, felsefi danışmanlık, bireyin yaşam deneyimlerini ve bu deneyimlerin etkilerini, sorunlarını ve anlamını yansıtmayı amaçlayan bir diyalektik süreçtir. Bu yöntemde kişi, içten ve destekleyici bir diyalogda gerçeği, bilgiyi, içgörüyü, bilgeliği ve mutluluğu araştırır. Böylece Sokratik yaklaşım, bireyin daha tatmin edici ve anlamlı bir yaşam sürmesine yardımcı olabilir. Felsefi sorgulama, kişinin değerlerini, inançlarını ve genel yaşam deneyimlerini yansıtmak, anlamak ve açığa kavuşturmak için yaygın bir pratiktir (Walsh, 2005). Özetle, eleştirel düşünme ve Sokratik yöntem, danışanların karar verme süreçlerini ve değerlerini rasyonel ve makul bir şekilde ele almalarını teşvik eder.

Eleştirel düşünme, felsefi danışmanlıkta Sokrates'in etkisi altında önemli bir yer tutar. Sokrates'in eleştirel düşünce anlayışı hem zihinsel hem de yaşam tarzı ve ahlaki değerlerle ilgili olup, sorgulanmamış bir yaşamın anlamsız olduğunu vurgular. Uygulayıcılar, danışanların dünya görüşlerini eleştirel bir şekilde değerlendirmelerine, önyargılarını tanımalarına ve içsel mantıklarını analiz etmelerine yardımcı olmayı amaçlar. Nitekim gelişmiş bir dünya görüşü, sağlam bir mantık temeline dayanan tutarlı bir düşünce sistemini içermelidir. Temel hedef, danışanın iç dünyasını anlaması ve anlamlandırmasıdır (Lahav, 2006, s. 4). Zaten kendini tanıma amacı taşıyan her türlü düşünme etkinliği felsefi bir faaliyettir. Bu içsel bir yolculuk olduğu için felsefi danışmanların burada bireylere kendilerini tanıma konusunda çok ciddi bir katkıları olamaz. Danışmanın yapacağı tek şey danışanın kendini tanımasına eşlik etmektir. Çünkü kendini bilme yolculuğuna çıkan kimse kendisiyle yarışmakta ve böylece kendine daha çok yaklaşmaktadır. Modern hayatın hayhuyu içinde insanlar kendisi hakkında düşünmekten uzaklaştığı için kendisini tanıyamamakta ve kendisiyle barışamamaktadır (Mussenbrock, 2013, s. 11,12)

Sokrates'in de öne çıkardığı bu "kendini bil" düsturu yanında felsefi danışmanlıkta başvurulan bir diğer yöntemi ise "*mautike* (doğurtma) yöntem" olarak bilinen bir tür felsefi sorgulama ile muhatabın doğru bilgiye ulaşmasını sağlamasıdır. Stecker ve Grimes'in buradan aldığı çağrışımla "Felsefi Ebelik" teorisinin temelini oluşturmuştur. Bu yaklaşım, Platon'un *Theaetetus* diyalogundaki fikirlerden esinlenir ve Sokratik diyalektikteki ebe örneğinin psikoterapi ve felsefi danışmanlık için uyarlanmış halidir. Onlar, danışanların derin hedeflerine

ulaşmalarını engelleyen yanlış inançları analiz eder ve bu inançların kökenlerini araştırır. Bu inançlar genellikle erken yaşam deneyimlerinden veya önemli olaylardan sonra geliştiği için onlar, bunlara “patoloji” adını verir. Danışmanın sorular sorması, duygusal davranışları incelemesi ve patolojileri analiz ederek serbest bırakması, danışanın kendisi hakkında yeni bir anlayış kazanmasını ve yaşam hedeflerini yeniden değerlendirmesini sağlar (Stecker & Grimes, 1999, s. 233-240).

Felsefi danışmanlık yaklaşımlarından biri de “dünya görüşü” kavramına odaklanır. Lahav, 1995’te yayımlanan *Felsefi Danışmanlık için Kavramsal Bir Çerçeve: Dünya Görüşü Yorumlaması* kitabında, felsefi danışmanlığın tanımlanmasında dünya görüşü yorumlama ilkesini açıklar. Bu ilkeye göre, danışmanın felsefi olarak kabul edilip edilemeyeceğini belirleyen kriter dünya görüşüdür. Danışman, danışanın dünya görüşünü tanımlamasına, zenginleştirmesine ve sorunlu yönlerini eleştirel bir bakış açısıyla keşfetmesine yardımcı olur. Ayrıca, danışmanın fenomenoloji konusunda eğitilmiş olması ve öznel deneyimleri tanımlayabilmesi gerekir (1995, s. 10).

Ran Lahav, felsefi danışmanlığın psikolojik terapilerden temel olarak farklı olduğunu ve bilgelik arayışına odaklandığını vurgular. “Felsefe” kelimesinin kökenindeki “bilgelik sevgisi”ne işaret ederek, çağdaş Batı kültüründe bilgelikten yoksunluk sorununun felsefi danışmanlıkla ele alınması gerektiğini belirtir. Lahav’a göre, felsefi danışmanlık, kişisel bir bilgelik yolculuğu sunar ve bu eksikliği gidermeye yönelik bir çaba ortaya koyar (2001, s. 7, 14).

Ran Lahav, felsefi danışmanlığın hedeflerini, danışanların yaşamlarının derin kavramsal ve fikri yapılarını açığa çıkarmak ve netleştirmek olarak tanımlar. Bu süreç, temel kavramları analiz etmek, gizli varsayımları ortaya çıkarmak ve kavramsal bağlantıları keşfetmeyi içerir. Felsefi danışmanlık, bireylerin kendileri ve dünyaları hakkında daha derin bir anlayış geliştirmelerine yardımcı olur. Ancak Lahav, bu yaklaşımın derin bilgelik alanlarını keşfetmede yetersiz kalabileceğini belirtir. Felsefi danışmanın rolü, danışanların sadece daha mutlu olmalarını değil, aynı zamanda daha akıllı olmalarını sağlamak ve düşünsel ufuklarını genişletmektir. Platon’un mağara metaforunu kullanarak, felsefenin amacının mağaradaki gölgelerden çıkarak dış dünyanın gerçek ışığını görmek olduğunu ifade eder (Lahav, 2001, s. 8-10).

Arto Tukiainen de felsefi danışmanlığın merkezinde bilgelik kavramının bulunduğunu öne sürer. Bilgelik, yaşamı doğru bir şekilde yaşama ve yaşamın amaçlarını, değerlerini belirleme yeteneğiyle ilişkilidir. Bilge bir kişi, bu değerleri hayatındaki önemli hedeflere entegre etmelidir. Tukiainen buradan hareketle

erdemlerin felsefi danışmanlığın temel süreci olduğunu belirtir. Erdemler, kişinin kendi iç dünyasını anlamasıyla bağlantılıdır. O bilişsel ile pratik erdemler arasında bir ayırım yapar. Bilişsel erdemler, kişinin hedeflerini takip etmesini, duygularını ve korkularını anlamasını sağlar. Ayrıca erdemler ona göre, dış dünya hakkında bilgi edinmemize, tatmin edici ve ahlaki bir hayat sürmemize katkıda bulunur. Bu bilgi, eylemlerimizin başarısını etkiler ve karar verme yeteneğimize dayanır. Dolayısıyla, bilişsel erdemler kendimizi ve dünyamızı anlama yeteneğimizi artırır ve yeni kapılar açar (2010, s. 1-2). Buradan çıkan sonuç bu erdemlerin harekete geçirilmesi yoluyla felsefi rehberlik hizmeti sunulabileceği kanaatidir.

Tukiainen ve Šulavíková'nın yaklaşımında, erdemlerin mutluluğun tek başına garantisi olmamakla birlikte yaşam kalitesini artırma potansiyeline sahip olduğunu vurgulamaları önemlidir. Danışmanlıkta bilgelik perspektifinden verilen tavsiyeler, kişisel erdemlerin geliştirilmesi ve yaşam kalitesinin artırılması açısından yardımcı olabilir. Erdemlerin teşvik edilmesi, felsefi danışmanlığın, danışanların yaşam sorunlarıyla başa çıkma yollarını kolaylaştıran bir süreç olarak görülür.

Achenbach'a tekrar dönecek olursak, o, felsefi danışmanlığın terapötik etkiler oluşturabileceğini kabul etse de bunun bir terapi türü olmadığını vurguladığını hatırlatmak durumundayız. (1984, s. 29) Benzer şekilde, Lahav ve Tilhnans (1995, s. 3-27), psikolojik terapilerin felsefi danışmanlıktan oldukça farklı olduğunu savundukları bilinmektedir. Ancak bu iki yöntemi pratikte ayırt etmek zor olabilir. Lydia Amir, felsefi pratiğin psikolojiye karşı olmak zorunda olmadığını ifade eder ve felsefi danışmanlık ya da terapinin psikolojiden faydalanmasının doğal olduğunu vurgular (2005, s. 43-57). Bununla birlikte, Lahav, felsefi danışmanlığa yeni başlayanların genellikle psikoterapiyi taklit ettiğine dikkat çekerek ikisi arasındaki benzerlikleri hatırlatır. Lahav, felsefi danışmanların saatlik seanslar düzenlemeleri, kişisel sorunlara odaklanmaları, haftalık randevular vermeleri, profesyonel ofisler kullanmaları ve ücretli olarak hizmet sunmalarını psikoterapiyi taklit ettiklerinin göstergeleri olarak değerlendirilir. Ayrıca, bu danışmanların geleneksel psikoterapötik çerçeveyi benimsediklerini belirtir. Lahav'a göre, felsefi pratiğin öncüleri, psikoterapistler gibi kişisel çıkmazlar hakkında saatlerce konuşmalar başlatmış ve bu etkiler, sonraki uygulayıcıların felsefi danışmanlığı bir danışmanlık formu olarak algılamalarına yol açmıştır (2008, s. 13-20).

Lahav felsefi danışmanlık uygulamalarının normatif psikoloji ve psikoterapilere bağlı kalmak zorunda olmadığını belirtir, ancak felsefi psikoloji ve psikolojik felsefe arasındaki farkları anlamının önemini vurgular. Disiplinler arası bir bakış açısı değerli olmakla birlikte, her disiplinin kendi sınırlarının korunması gerektiğini savunur (2008:13-20). Marinoff ise felsefi danışmanlığı bir tür terapi olarak görür ve

kişisel hoşnutsuzlukların çoğunun yanlış teşhis edildiğini, bu tür sorunlar için aslında felsefi danışmanlığın potansiyel bir çözüm sunduğunu ileri sürer. Ona göre, yaygın duygusal şikâyetler uyumsuz felsefi dünya görüşlerinin yansımasıdır ve en uygun müdahale felsefi düşünme ile gerçekleşir (1999, s. 11-16).

Marinoff'un aktardığına göre, Schuster, felsefi danışmanların psikoterapi veya psikanalize girmesi durumunda görevi kötüye kullanmış olacaklarını belirtir. Ayrıca, bazı danışanlar için felsefi danışmanlığın uygun olmayabileceğini ve psikiyatri veya psikoterapinin daha etkili olabileceğini kabul eder. Felsefi danışmanlar, ciddi işlevsel bilişsel kusurları, iletişim bozuklukları veya basit sorulara cevap veremeyen kişilere yardım edemezler; bu kişilere ancak başarılı bir tıbbi veya psikoterapötik müdahaleden sonra felsefi danışmanlık yardımcı olabilir (1999, s. 11-16) der.

Marinoff, birçok yaşam sorununun bedensel veya zihinsel hastalıklardan ziyade içsel huzursuzluk ve anlam arayışıyla ilgili olduğunu savunur. Viktor E. Frankl'ın logoterapisi hastalıkları tedavi etmek yerine varoluşsal sıkıntının kaynağını anlamak ve bu "sağlıklı bir acı" duygusunu gidermek için bir varoluşsal analiz sunar. Frankl, varoluşsal analizin nevroz tedavisi olmadığını ve bunun esasen filozofların görevi olduğunu belirtir (1959, s. 157). Mussenbrock *Felsefeyle Terapi* adlı kitabında tam da bu konuyu ele alır. Ona göre bilincin olmadığı bir varoluş anlaşılabilir. Bireyin kendi kendisinin sorumluluğunu alması, kendi sınırlarını tanıması bilinçsizlik halinden kendi tercihiyle ayrılması anlamına gelir (2013, s. 11,12).

Yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle diyebiliriz ki felsefi danışmanlık literatüründe ortak bir yöntem ve kuram birliği sağlanamamıştır. Bu yüzden Achenbach, "yöntem ötesi yöntem" önerir; bu yöntem her danışanın dünya görüşüne ve birikimine göre uyarlanmalıdır (1995, s. 73) der. Marinoff, Achenbach'ın belirli bir yöntem sunmadığını ancak danışanların bu yaklaşımı çekici bulduğunu belirtir (2002, s. 89). Ancak, Šulavíková'nın aktardığına göre Schuster, Achenbach'ın yönteminin tamamen yöntemsiz olmadığını, belirli bir felsefi birikim sayesinde danışanla diyalogun önemini vurgular (2012, s. 136). Marinoff, belirli bir yöntemin olmayacağı konusunda Achenbach'a katılır ancak, kendi deneyimlerine dayanarak geliştirdiği beş adımdan oluşan ve birçok vakada işe yaradığını dile getirdiği PE-ACE (barış) yöntemini önerir. Bunlar, Problem, Duygu, Analiz, Tefekkür ve Denge aşamalarından oluşur (2015, s. 57). Katerina Apostolides'in geliştirdiği felsefi danışmanlık yöntemi ise yedi aşamadan oluşur. Bu aşamaları şöyle sıralayabiliriz: Sivri Uçlu Açıklayıcı Sorular, Değer Yansıması, Korkularıyla Yüzleştirmesi, Danışmanın Deneyimlerini Paylaşması, İzlenimlerin Kaydedilmesi ve Paylaşılması, Önemli Olanı Ayırt Etmek, Çığır Açan Sorular Sormak. Bu yöntem hem danışanların hem de danışmanların seanslardan daha fazla verim almasını sağlamayı

amaçlar. Ancak, diğer yöntemler gibi bu yöntemin de genel geçer kabul edilmesi zordur (2022: 2992-3000).

Sonuç

1980'lerden sonra felsefi danışmanlığın öne çıkmasıyla, felsefenin ne olduğu yerine ne işe yaradığı sorusu önem kazanmış ve felsefenin eski köklerine dönmesi gerektiği tezi ağırlık kazanmıştır. Bu sayede felsefeciler tekrar insanı felsefenin odak konusu haline getirerek somut uygulamalar ve yaşamı iyileştirme üzerine pratik çözümler sunmaya öncelik vermişlerdir. Günümüzde, felsefi danışmanlar, filozoflar gibi rasyonel bir temele dayalı olarak, günlük yaşamı şekillendirme amacı taşımaktadırlar. Bu yüzden yeniden, Sokrates ve Kinikler'in öne çıkması, Stoacı ve Epikürcü figürlerin boy göstermesi bir tesadüf değildir.

Felsefi danışmanlık çalışmaları, psikolojinin tek başına sorunları çözmeye iddiasının yeterli olmadığını göstermesi açısından da önemlidir. Ancak Achenbach'ın psikolojinin çok uzun olmayan bir sürede felsefeden ayrıldığını hatırlatarak işe başlaması aslında psikolojinin de kökeninde felsefi yaklaşımlar olduğunu göstermesi açısından ilginçtir. O, bu yüzden felsefenin kendi temellerine geri dönme gerekliliğini vurgulamakla kalmayıp Psikolojinin köklerinin de aslında felsefede olduğunu savunarak felsefi danışmanlık fikrinin ve uygulamalarının dünya genelinde yayılmasına imkân sağlamıştır.

Son dönemlerde felsefenin yalnızca akademik araştırmalarla ilgilendiği ve pratik uygulamalardan uzak kaldığı eleştirisi bu açığı hızla kapatmak için felsefi danışmanlık hizmetlerine ihtiyaç olduğu fikrini güçlendirmiştir. Felsefi danışmanlık, felsefenin insan sorunlarına daha derinlemesine inerek öncelikle danışanlara kendi yaşam felsefelerini gözlemlene fırsatı sunmuşlardır. Bunun için kendini tanı düsturu ile danışanın iç dünyasını keşfetmesine ve sorunlarının kök nedenlerini fark etmesine yardımcı olmak istemişlerdir. Bu yolla onların daha mutlu ve erdemli bir yaşam sürmeleri için çözüm önerileri teklif etmişlerdir. Çünkü felsefi danışmanların temel görevi, yollar göstermek suretiyle seçenekler sunmak ve bireyin kendi kararını kendisine bırakmaktır.

İnsanlar; kendileri, başkaları ve dünya hakkında çeşitli fikirlere sahip olduklarından, felsefi danışmanlar bu fikirlerin sağlam bir temele dayandırılmasına yardımcı olabilirlerdi. Yanlış temellendirme, insanları bunalıma sürükleyebileceğinden, felsefi danışmanlık psikoterapinin yöntemlerini kullanmamalıydı; çünkü psikoterapistler genellikle danışanın yaşadığı sorunlara odaklanırken, sorunların arkasındaki zihinsel arka planı göz ardı ediyorlardı. Felsefi danışmanlar ise bu anlam alanında çalışarak bireyin sorununa neden olan anlamsal karmaşalara odakla-

nır; danışan ve danışman birlikte felsefi bir yaklaşım geliştirerek sorunları çözmeye çalışır. Peki felsefe bunu nasıl yapar?

Felsefi danışmanlık, karşılıklı felsefi diyalog sürecine dayanır. Bu süreçte danışman, danışanın düşünce dünyasını anlamak ve çözmek için eleştirel düşünme, dünya görüşü, Sokratik bakış açısı, bilgelik ve erdem gibi kavramları kullanır. Sokrates'in diyalog yöntemini uygulayarak danışanın farklı düşüncelere de kendini açması sağlanır. Ancak, felsefi danışmanlıkta ortak bir kuramsal birliğe henüz ulaşamadığı da göz ardı edilmeden bu danışmanlık hizmetleri sunulabilir. Bu sebepten, Achenbach belirli bir yöntem yerine yöntem ötesi bir yaklaşımı tercih eder ki bu yaklaşımda, kullanılacak yöntem danışanın dünya görüşüne ve inançlarına göre değişebilir. Ancak şu da bir gerçektir ki her birey için farklı bir yöntem uygulanması aslında bir yöntemin olmadığı anlamına da gelir. Ayrıca aynı yöntemi farklı inançlara sahip bireylere uyguladığımızı düşündüğümüzde bunun da çok ciddi sorunlara yal açabileceği ya da sorunlara çözüm olamayabileceği de hesaba katılmaktadır. Bu yönleriyle felsefi danışmanlığın bu imkân ve sınırlar içinde yürütülmesi gerektiği açıktır.

Bu eleştirileri göz önünde bulunduran Lou Marinoff, felsefenin ve dolayısıyla felsefi danışmanlığın belirli bir yöntemi olamayacağını ifade ettiğini görüyoruz. O, bu bağlamda, deneyimlerine dayanarak geliştirdiği ve PEACE olarak adlandırdığı beş adımlı bir uygulama sunar. PEACE yöntemi, problem, duygu, analiz, düşünme ve denge aşamalarını içerir ve birçok durumda etkili olduğu belirtilir. Benzer kaygılarla yedi aşamadan oluşan bir yöntem geliştiren Katerina Apostolides, mevcut yöntemlerin felsefi danışmanlığın gelişimine önemli katkılar sağladığını ve her yeni yöntemin bu alanda zenginleşmeye yol açtığını belirterek adeta yöntemleri bir yerde toplamaya ve eleştirileri savuşturmaya çalışmıştır. Ancak bu yeni yöntemlerin daha çok psikoterapinin yetersiz kaldığı konularda etkili olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Bu açıdan felsefi terapi değerlerine alternatif değil onları aşan hususlarda etkili olabilecek bir danışma ya da terapi hizmetidir. Bu hizmeti o teorik felsefi çalışmalardan kopmadan sürdürmek durumundadır. Bu yüzden felsefi terapi bir tür uygulamalı felsefedir diyebiliriz.

Kaynakça

- Altunbaşak, İ. (2015). *Felsefi danışmanlık ve Mermi Uygur'un felsefi söylemi*, Yayınlanmış doktora tezi, İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Altunbaşak, İ. (2019). Felsefi danışmanlığı felsefi yapan nedir?, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (27), 409-426.

- Amir, L. B. (2005). Morality, psychology, philosophy. *Philosophical Practice*, 1(1), 43-57.
- Arslan, A. (2022). *İlkçağ felsefesi tarihi* (5. cilt), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cohen, E. (1995). Some roles of critical thinking, In R. Lahav & M. Tillmans (Eds.), *Essays on philosophical counseling* (pp. 121-132). New York: University Press of America.
- Çötüksöken, B., & İyi, S. (2006). *Kimi(n) için felsefe*, İstanbul: Heyamola Yayınları.
- Frankl, V. E. (1959). The spiritual dimension in existential analysis and logotherapy, *Journal of Individual Psychology*, 15(2), 157.
- Gilje, N., & Skırbekk, G. (2006). *Antik Yunan'dan modern döneme felsefe tarihi*, Çev. E. Akbaş & Ş. Mutlu, İstanbul: Kesit Yayınları.
- Hadot, P. (2012). *Yaşam için felsefe*, Çev. K. Kahveci, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Hațegan, V. (2018a). Orientări interdisciplinare ale consilierii filosofice – rol în definirea identității, dezvoltarea personală și spiritualitate. *Revista de filosofie*, 65(6), 530-545.
- Hațegan, V. (2018b). Consilierea filosofică, premise și tendințe în România, *Studii de știință și cultură*, 14(3), 167-174.
- Iftode, C. (2010). *Filosofia ca mod de viață: sursele autenticității*, Bucharest: Paralela 45.
- Lahav, R. (1995). A conceptual framework for philosophical counseling: worldview interpretation, In R. Lahav & M. Tillmans (Eds.), *Essays on philosophical counseling* (pp. 3-24). New York: University Press of America.
- Lahav, R. (1996). Philosophical counseling and Taoism: Wisdom and lived philosophical understanding, In R. Lahav & M. Tillmans (Eds.), *Essays on philosophical counseling* (pp. 61-74). New York: University Press of America.
- Lahav, R. (2001). Philosophical counseling as a quest for wisdom, *Practical Philosophy*, 4(1), 6-18.
- Lahav, R. (2006). Philosophical practice as contemplative philo-sophia, *Practical Philosophy*, 8(1).
- Lahav, R. (2008). Philosophical practice: Have we gone far enough?, *Practical Philosophy*, 9(2), 13-20.
- LeBon, T. (2007). *Wise therapy: Philosophy for counsellors*, California: Sage.
- Marinoff, L. (1999). *Prozac değil Platon*, New Yor: Harper Collins.
- Marinoff, L. (2000). *Sokrates'in kanepesi: Rubun ilacı olarak felsefe*, Çev. F. Lobonț, Florida: Patmos.
- Marinoff, L. (2002). *Philosophical practice*. Cambridge: Academic Press.
- Marinoff, L. (2007). *Felsefe hayatınızı nasıl değiştirir*, Çev. İ. Erdener, İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Marinoff, L. (2009). *İngihite Platon, nu Prozac! Aplicarea înțelepciunii eterne la problemele de zi cu zi*, Çev. F. Lobonț, Düsseldorf: Trei.

- Marinoff, L. (2019). *Practica filosofică*, Çev. F. Lobonț & V. Hațegan, Prag: Eikon.
- Raabe, P. B. (2002). *Issues in philosophical counseling*, California: Greenwood Press.
- Robertson, D. (1998). Philosophical & counter-philosophical practice, *Practical Philosophy*, 1(3), 7-11.
- Robinson, D. N. (2020). *Psikolojinin felsefi tarihi*, Çev. D. Uludağ, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Stecker, B., & Grimes, P. (1999). Symmetry and the origin of the pathologos in philosophical midwifery In, *Fifth International Conference on Philosophy in Practice*.
- Tukiainen, A. (2010). Philosophical counselling as a process of fostering wisdom in the form of virtues, *Practical Philosophy*, 10(1).
- Walsh, R. D. (2005). Philosophical counseling practice, *Janus Head*.
- Yeşilyaprak, B. (2005). *Eğitimde rehberlik hizmetleri*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

Server Kâmil Bey ve *Verâset ve Kanûnları* Adlı Eseri

Serpil TİMUR*

Murat ÖNER**

Makale Geliş / Received: 20.04.2024
Makale Kabul / Accepted: 15.10.2024

Öz

Gregor Mendel'in yaptığı çalışmalarla bağımsız bir bilim haline gelen genetiğin en fazla katkı yaptığı alanların başında tıp gelmektedir. Genetiğin doğuşuyla beraber, insanlarda görülen hastalıkların hangilerininin kalıtsal olduğu araştırılmaya başlanmıştır. Avrupa'daki bu gelişmeleri yakından takip etmeye çalışan Osmanlılar da on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren bu alanda eserler yayımlamaya başlamıştır. Besim Ömer'in (1862-1940) 1892 yılında kaleme aldığı Verâset adlı eserin ardından -tespit edilebildiği kadarıyla- genetik konusundaki ikinci eser Server Kâmil'in (1881-1943) Verâset ve Kanûnları'dır. Bu makalede önce Server Kâmil Bey'in hayatı ve Verâset ve Kanûnları kısaca tanıtılacak, ardından Osmanlılarda genetik içerikli ilk yayınlar arasında yer alan bu önemli eserin transliterasyonu takdim edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Genetik, Server Kâmil Bey, Verâset ve Kanûnları.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, serpilahmetkocaoglu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5784-2028.

** Dr. Öğr. Üyesi Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, biomuratoner@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2839-4104.

Künye: TİMUR, Serpil., ÖNER, Murat (224) Server Kâmil Bey ve Verâset ve Kanûnları Adlı Eseri, *Dört Öge*, 26, 35-64. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

Server Kâmil and *Verâset ve Kanûnları*

Abstract

*Medicine is one of the fields where genetics, which became an independent science with the work of Gregor Mendel, has contributed the most. With the emergence of genetics, it began to be investigated which of the diseases seen in humans were hereditary. The Ottomans, who tried to follow these developments in Europe closely, started to publish works in this field as of the end of the nineteenth century. After Besim Ömer's (1862-1940) *Verâset* in 1892, Server Kâmil's (1881-1943) *Verâset ve Kanûnları* is the second work on genetics, as far as can be ascertained. In this article, Server Kâmil Bey's life and *Verâset ve Kanûnları* will be briefly introduced, and then the transliteration of this important work, which is among the first publications on genetics in the Ottomans, will be presented.*

Keywords: Genetics, Server Kâmil Bey, *Verâset ve Kanûnları*.

Genetik biliminin temelleri 19. yüzyılın ortalarına dayanır. Avusturyalı bilim insanı Gregor Mendel, 1856-1863 yılları arasında bezelyelerle yaptığı deneyler sonucunda kalıtımın temel yasalarını keşfetmiştir. Ancak bulguları, dönemin bilim camiası tarafından geniş çapta duyulmamış, yıllar sonra çalışmaları, Carl Correns, Hugo de Vries ve Erich von Tschermak tarafından yeniden keşfedilmiş ve genetik bağımsız bir bilim dalı haline gelmiştir. Genetik biliminin ortaya çıkması ile birlikte tıp alanında da olağanüstü bir gelişme yaşanmış ve insanlarda ortaya çıkan hastalıkların genetik temelleri araştırılmaya başlanmıştır. Aynı dönemde Paris'e bakteriyoloji alanında ihtisas yapması için gönderilen Server Kâmil Bey, hastalıkların tedavisinde genetiğin önemini farkına varmış ve İstanbul'a döndükten bir süre sonra da *Verâset ve Kanûnları*'nı yayımlamıştır. Server Kâmil Bey, *Verâset ve Kanûnları* adlı eserinde insanda görülen kalıtsal hastalıklar üzerine odaklanmakta ve bu hastalıkların sonraki nesle hangi oranlarda aktarıldığını dönemin istatistikleriyle açıklamaya çalışmaktadır.

Osmanlılarda genetik konusunda ilk eser -kaynakların ışığında- Besim Ömer Akalın'ın 1892 yılında yayımladığı *Verâset* adlı eserdir. Server Kâmil Bey'in *Verâset ve Kanûnları* ise tespit edilebildiği kadarıyla ikinci eser olarak karşımıza çıkmaktadır.

Server Kâmil'in (Tökgöz) Hayatı

Server Kâmil (Tokgöz), 1881 yılında İstanbul'da doğmuş, tıp eğitimi ve bakteriyoloji alanındaki uzmanlıklarıyla tanınmış bir hekimdir. Eğitimine Çengelköy İlkokulu ve Fatih Rüştiyesi gibi okullarda başlamış, ardından Askeri Tıbbiye-i

Şahane'den mezun olmuştur. Mezuniyetinin ardından çeşitli hastanelerde bakteriyolog olarak görev almış, 1908'de Paris'teki Pasteur Enstitüsü'nde bakteriyoloji ihtisası yapmıştır.

II. Meşrutiyet'in ardından çeşitli tıbbi görevlerde bulunmuş, 1912'de İstanbul Tıp Fakültesi Müdürü olarak vekaleten atanmış ve Balkan Savaşı sırasında Terkos Gölü'nde kolera ile mücadele etmiş, ayrıca ordudaki salgın hastalıklarla ilgili önemli bilimsel çalışmalara imza atmıştır. 1914'te Eczacı ve Dişçi Mektebi'nde bakteriyoloji dersleri vermeye başlamış, I. Dünya Savaşı sırasında Şark Cephesi'nde Hilal-i Ahmer Hastanesi Başhekimliği ve Ordu Sıhhiye Reisi Vekilliği görevlerini yürütmüştür.

Savaş yıllarında bilimsel araştırmalar yaparak lekeli humma üzerine önemli bir çalışma yayımlamış, 1920'de Tıp Fakültesi Hıfzıssıhha Muallimliğine seçilmiştir. Aynı yıl Haydar Paşa Hastanesi'nde görev almıştır. 1935'te Refik Saydam Merkez Hıfzıssıhha Müessesesi'nin ikinci direktörü, 1941'de ise direktörü olmuştur. 1943'te Denizli milletvekili olarak seçilen Tokgöz, kısa bir süre sonra sağlık sorunları nedeniyle görevinden ayrılmış ve aynı yıl hayatını kaybetmiştir (Karcı, 2022, s.1-3).

Verâset ve Kanûnları

Server Kâmil Bey'in *Verâset ve Kanûnları* adlı eseri, insanlardan çocuk ya da torunlarına intikal eden hastalıkların kalıtımla ilişkisi üzerinedir ve hangi hastalık ya da hastalıkların ebeveynden çocuk ya da torunlarına hangi oranlarla geçebileceği, o dönemde tutulan istatistiklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Buna göre kalıtım kanunlarının bir dereceye kadar katî olduğu ve canlılarda sonradan meydana gelen niteliklerin ise sabit olmadığı belirtilmiştir. Zira sonradan gelen nitelikler de katî olsaydı canlıların ilerlemesi ve gelişmesinin mümkün olmayacağı ve canlılarda bulunan bu niteliklerin onların içinde buldukları fizyolojik şartlara, hastalıklara ve beslenmelerine göre değişiklik göstereceği öne sürülmüştür. Dolayısıyla kalıtım esnasında ataların her türlü doğal alışkanlıklarının ve hastalıklarının torunlarına intikal etmemesi, döllenme sürecinde sperm ve yumurtanın birleşmesi esnasında ebeveynin kişisel özelliklerinin bir kısmının ziyan olmasıyla ilgilidir.

Verâset ve Kanûnları'nın birinci bölümünde kalıtım biçimleri şahsi ve ailevi olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Şahsi kalıtımda kişi, kendi fizyolojik niteliklerini ve hastalıklarını çocuğa intikal ettirmektedir. Fakat şahısta sünnet gibi doğumdan sonra meydana gelen nitelikler evlada intikal etmez. Anne karnında oluşan yapısal bozukluklar ise daha sonra evlada aktarılır. Buna karşılık kişisel yeteneklerin oluşmasında eğitim ve öğretim büyük bir rol oynamaktadır. Doğacak çocuğun cinsiyeti

hakkında ise her ne kadar çeşitli söylemler -kızların babadan erkeklerin anneden olması gibi- dile getirilse de cinsiyetin tayini hakkında hiçbir kaide ve kanun bulunmamaktadır.

İkinci bölümde ise aile içi evliliklerde kalıtım ve bu evliliklerin tehlikesi üzerinde durulmuştur. Buna göre aile içi evliliklerin art arda devam ettiği nesillerde kısırlık meydana gelmektedir. İstatistiklere göre her 100 aile içi evlilikten 16'sında, her 100 aile dışı evlilikten ise 2,3'ünde kısırlık oluşmaktadır.

Üçüncü bölümde, Server Kâmil Bey, aile içi evlilik sonucu oluşan hastalıklar ve bu hastalıklar üzerine yabancı araştırmacılar ya da kurumlarca tutulan istatistiklere yer vermiştir. Dennis'e göre her 833 aile içi evlilikten meydana gelen 3946 çocuğun yüzde 6,4'ü sakat doğmaktadır. Hermafrodit birlikteliklerinden ise kalın kafalı yani idyot çocuklar meydana gelmektedir. Fransa'daki hastanelerde tutulan istatistiğe göre aile içi evlilik sonucu meydana gelen 1157 kişi üzerinde kalın kafalılık oluşmasa da Fransa dışındaki ülkelerde tutulan istatistiğe göre ise hermafroditler arası yapılan evliliklerin her yüz kişiden 18-23'ünde kalın kafalılık hastalığı intikal etmiştir. Aile içi yapılan evliliklerde sağırılık ve dilsizliğin kalıtım yoluyla aktarılması Boudin'e göre 67 kişiden 19'unda, Chazarain'e göre 89 kişiden 27'sinde, Lande'ye göre 54 kişiden 25'inde ve Piroax'a göre ise yüz kişiden 25'inde görülmektedir. George Darwin ise İngiltere hastanelerinde tutulan istatistiklere göre her yüz kişiden 2,20'sinde kalıtım yoluyla sağırılık meydana geldiğini belirtmiştir.

İrsi hastalıklara değinilen diğer bir bölümde irsi hastalığın birbirine benzer ve benzemez irsi kalıtım olmak üzere iki türlü intikal ettiği belirtilmiştir. Kendinden önceki atalarına tesir eden hastalıkların doğrudan evlada intikal etmesine birbirine benzeyen irsi kalıtım denilmekte ve Fridrich, Tomson hastalığı, ilerlemiş kas körelmesi ve intersitiyel sinir iltihabı gibi hastalıklar birbirine benzer kalıtım yoluyla aktarılmaktadır. Birbirine benzemeyen irsi kalıtımda ise hastalıklar kesin olarak intikal etmeyip sadece uygun ortam ve yetenek bulduklarında intikal etmektedirler.

Server Kâmil Bey, sinir hastalıklarında kalıtımı "beyinde fiziki bir hasara bağlı olmayan sinir hastalıkları kalıtımı" ve "beyinde anatomik unsurların hasarına bağlı olan sinir hastalıkları kalıtımı" olmak üzere ikiye ayırmıştır. Buna göre akıl hastalıkları gibi hastalıklar, beynin fiziki bir hasara bağlı olmayan sinir hastalıklarının kalıtımıyla meydana gelmektedir. Akıl hastalıklarındaki ortak zaaf bencilliktir. Bencillik kişiyi şevke getirme, uyuşturma ve coşma gibi tesirlere maruz bırakmaktadır. Ebeveynlerinden kumar, sarhoşluk ve cınnet gibi heveslerin intikal ettiği çocuklar eğitim aracılığıyla bu tarz bencillik zaafalarını eğitebilirler. Kalıtım bütün akıl hastalıklarına müdahale ederek intikal eden kişide akıl hastalıklarına

müsait bir zemin hazırlar. Zeminin yani kalıtımın akıl hastalıklarındaki tesiri bazen az bazen de çoktur. Harici sebepler de akıl hastalıklarının oluşmasında büyük bir rol oynamaktadır. Örneğin mâni ile melankolinin intikalinde kalıtım pek az bir tesir göstermektedir. Bazı tür akıl hastalıklarında da kalıtımın tesiri daha açık bir şekilde görülür. Bu tür hastalıklara irsi hastalıklar da denmektedir. Bunların bir kısmı doğumda bir kısmı da çocukluk dönemi öncesi görülmektedir. Buna ek olarak bu hastalıkların bir kısmı fizikî, bir kısmı ruhîdir. Kafatasının yapısal bozukluğu, bebeğin baş çevresinin ölçümünün standarttan küçük olması, kemiklerin büyümesinde sapmalar, çenenin yapısal bozukluğu, miksödem, sağır ve dilsizlik gibi hastalıklar fizikî olanlardır. Ruhî olanlar içinde ise en önemlisi “idyotluk ya da kalın kafalılık”tır. Bu hastalar beyinleriyle yaşamaktansa omurilikleriyle yaşarlar. Kimi kalın kafalı hastaların bazı vazifeleri -kimileri muhasebeci, kimileri müzisyen olabiliyorlar- iyi yaptığı da görülmektedir. Embesil/İmbeciles olanlar bu hastalık silsilesinin biraz yüksek mertebesinde, debiles olanlar ise en üstte yer almaktadırlar. Embesil/İmbeciles olanlar bir dereceye kadar eğitim-öğretime müsaittirler, debiles olanlar ise akıl faaliyetleri ve hatta eleştiri becerileri bile olmadığından eğitim almaya muktedir değildirler. Kalıtım yoluyla bir zemin hazırlanmış bu hastalıklara ek olarak Degeneresler ve monomaniler de eklenmiştir. Sara hastalığında kalıtımın tesiri çeşitli istatistiklerle ortaya konulmuş ve bu istatistikler sonucunda saranın doğrudan anne ya da babadan intikal ettiği, ataların saranın kalıtımında tesirinin ise çok mühim olmadığı saptanmıştır. İsteri ise her ne kadar nevrozun en irsi olanı olarak beyan olmuşsa da Babinski’ye göre isteri hipnoz ve telkin ile tedavi edilebilmektedir.

Beyinde anatomik unsurların hasarına bağlı olarak kalıtım yoluyla intikal eden sinir hastalıklarının başında ise felç, genel felç ve omurilik felci yer almaktadır. Genel felcin oluşmasında her ne kadar irsiliğin tesiri ön plana çıkarılmış olsa da bu görüş kabul edilmemiştir. Şimdilerde frenginin genel felcin sebeplerinden olduğu öne sürülse de her frengi olanda da genel felç görülmemektedir. Omurilik felcinde ise her ne kadar frengi hakiki sebepmiş gibi görünse de asıl sebep kalıtımdır.

Verâset ve Kanûnları’nda kalıtım ile ilgili değinilen diğer bir konu ise beslenme bozukluklarında kalıtımdır. Dönemin bazı bilim insanları her ne kadar beslenme bozukluklarında kalıtımın tesirini öne sürmüş olsalar da sonuç itibarıyla beslenme bozukluklarında kalıtımın hakiki bir tesiri olmadığına kanaat getirmişlerdir. Fakat beslenme bozuklukları birçok hastalığın oluşmasında bir yatkınlık oluşturmaktadır. Beslenme bozukluğu ile oluşan bu yatkınlık, daha sonra gelecek kuşaklara aktarılabilir. Bu tür hastalıkların başında alkoliklik, nikris, aşırı şişmanlık, böbrek taşı, eklem romatizma iltihabı, egzama, basur, baş ağrısı vs. yer almaktadır. Söz konusu bu hastalıklarda, kalıtımın tesiri bir kısmında doğrudan

iken, bir kısmında ise dolaylıdır. Örneğin alkoliklikte kalıtım yüzde 25 iken diyabetik ailelerin yüzde 54'ünde romatizma ve 36'sında ise aşırı şişmanlık görülmektedir. Yine atalarında alkoliklik bulunan her yüz ailenin 54'ünde eklem romatizması, 36'sında aşırı şişmanlık, 21'inde diyabet, 25'inde böbrek taşı, 18'inde nikris, 11'inde nefes darlığı, 11'inde egzama, 7'sinde baş ağrısı ve 7'sinde karaciğer hassasiyeti ortaya çıkmıştır. Aşırı şişmanlık üzerine yapılan istatistiklere göre şişmanlık her 100 kişiden 46'sına intikal etmektedir. Ayrıca ebeveyni aşırı şişman olan 85 aileden 33'ünde romatizma, 28'inde nikris, 24'ünde nefes darlığı, 14'ünde alkolizm görülmüştür. Nikris ise yüzde 90 irsîdir.

Verâset ve Kanûnları'nda kanser gibi hastalıkların ise kalıtımda önemli bir tesiri bulunduğu ve bu bağlamda kanserde hastalığın kaynağının doğuştan olduğuna kanaat getirilmektedir.

Enfeksiyonlarda/Mikroplarda kalıtıma da yer verilen eserde, mikrop zehrinin dölyatağı yoluyla valideden embriyoya geçtiği; kemirici hayvanların dölyatakları, gebeliğin son zamanlarına doğru zehirli şeylerin geçişine karşı daha müsaitken, geviş getiren hayvanların döl yatağının ise zehirli şeylere karşı geçit vermediğine değinilmiştir. Yine insanların dölyatağına zehirli şeylerin bulaşabilmesi için validenin kanına son derece hastalık bulaşmış olması gerekmektedir. Çünkü insan dölyatağı zehirli şeyin dölyatağına girmesine mâni olup onu korumaktadır.

Verâset ve Kanûnları'nın başka bir bölümünde ise uzuv şişmelerinde/ur'larda kalıtımdan bahsedilmiştir. Buna göre, yeni doğanlarda organ şişmelerindeki kalıtımın temel nedeni ebeveynin döl sularına hastalık bulaşmasından kaynaklanmaktadır. Dani ve Curt organ şişmesine yakalananların üreme yoluyla her türlü musibetten korunmalarına rağmen bu hastalığın kalıtımla intikal ettiğini belirtmiştir. Landouzy kobayların döl sularına aşılama yoluyla organ şişmesi/ur bakterisi icra etmiş ve şunu gözlemlemiştir: Validesi sağlam olduğu halde veremli babadan doğan çocuklar, doğumu takip eden senede veremli olarak vefat etmektedirler. Bunun temel sebebi döl sularıyla veremli mikroorganizmanın anneyi de veremli kılmasından ileri gelmektedir. Baytarlıkta buna birçok örnek bulunurken, Baumgarten'a göre kalıtımın gerçekleşebilmesi için insanlarda ancak validenin bakteri tarafından hastalıklı olması gerekmektedir. Dolayısıyla verem doğrudan doğruya intikal ederken aynı zamanda verem bakterisini dölyatağına intikal ettirip oradan da cenine ulaştırarak ceninin de veremli olması sağlanabilmektedir. Veremli olan aileden doğan çocukların organları, rahimlerinde hücrelerin verem bakterisinin toksini tehdidi tesirinde kalmalarından dolayı her türlü hastalığı alma eğilimindedirler.

Frenginin kalıtımı¹ ile ilgili ise şu bilgilere yer verilmiştir; frengi hastalığına müptela her ebeveynin çocuğu, frengili olmamakla birlikte, böyle çocuklarda görülen hastalık belirtilerinin tabiatı dahi frengiye ait değildir. İstatistiklere göre eğer hem baba hem de anne frengi ise kalıtım oranı yüzde 92; eğer yalnızca anne frengili ise yüzde 84, sadece baba frengili ise yüzde 37'dir. Frengiye müptela ebeveynin önceleri frengili çocuk doğurdıkları halde sonradan sağlam evlat doğurması çok nadirdir. Frengi anneden yumurta ya da döl-yatağı aracılığıyla geçmektedir. Eğer anne döl-lenmeden sonra frengi olmuşsa ve mikroplu hastalık hamileliğin beşinci ayından önce bulaşmışsa döl yatağı aracılığıyla frengi cenine aktarılabilir. Eğer beşinci aydan sonra ise çocuk sağ salim doğabilir. Fakat sekizinci ya da dokuzuncu ayda ise yeni doğan kesin bir biçimde bağışıklık kazanır. Sonuç olarak çocuklarda frengi iki yolla bulaştırılır: ilki sperm, yumurta ya da her ikisiyle birlikte; ikincisi ise önceden hastalık bulaşmış yumurtanın mikroplu hastalığı cenine taşımasıyla. İlki kalıtım yoluyla aktarma iken, ikincisi rahime taşıma yoluyla aktarmadır.

Server Kâmil Bey, "Kalıtım ve Bağışıklık" başlığı altında ise yeni doğan bebeklerde bağışıklığın nasıl kazanıldığı üzerinde durmuştur. Buna göre yeni doğandaki bağışıklık üç yolla olabilir. 1. Bağışıklığın sperm, yumurta ya da her ikisiyle birlikte gelmesi, 2. Validenin organizmasında hazırlanmış antitoksinin anne döl-yatağından geçerek cenine bağışık kılması, 3. Cenin hücrelerinin döl-yatağından geçen maddelerin tesiriyle bizzat anti-serum toksini hazırlamış olması. Fareler üzerinde yapılan deneyler sonucu Ehrlich, birinci şıkka tezat oluşturacak örneklerle karşılaşmıştır. Bu sonuca daha sonra birçok müellif ulaşmıştır. Bunlara göre bağışıklık ne yumurta ne spermle meydana gelmektedir, daha çok bazı maddelerin valideden cenine intikal etmesiyle bağışıklık oluşmaktadır.

Eserin son bölümünde ise Charles Darwin, Ernst Haeckel, Carl von Nägeli ve August Weismann'ın kalıtım açıklamalarına yer verilmiştir. Darwin'e göre hücreler küçük gemmulalardan oluşur ve söz konusu gemmulalar gıda alınca bölünerek çoğalarak, canlılık bulur ve kendi benzerlerini meydana getirirler. Atalardan torunlara intikal eden bu gemmulalar, ihtiva ettiği özellikleri içinde bulunduğu organizmaya taşımaktadır. Haeckel sitoloji ve fizyolojiyle ilgili olmadığından bu konu hakkında açıklama yapmamıştır. Nägeli ise her hücrede Idioplazma ve Trophoplasma olmak üzere iki tür plazmanın olduğunu kabul etmektedir. Troplazma daha çok beslenme ile ilgili olup asıl ataların yüklenmiş olduğu özellikleri torunlarına aktaran yani kalıtımı sağlayanın idioplazma olduğunu iddia etmiştir. Weismann ise kuramını döl-lenmenin çekirdek ve kromatinin mevcudiyetine bağla-

1 *Verâset ve Kanûnları'nın* yazıldığı dönemde frengi hastalığının kalıtsal olduğu düşünülüyordu. Daha sonra bu hastalığın mikrobik bir hastalık olduğu ortaya çıkmıştır.

mıştır. Buna göre kalıtım, mikrop plazması teorisi ile ebeveynden torunlara intikal etmiştir. Bouchard ise kalıtımın eril ve dişil hücrelerinin kromozomlarıyla ilgili olduğunu öne sürmüştür.

Son olarak Server Kâmil Bey, kalıtımın öneminden bahsederek kalıtımın gelecek nesiller arasında insanlığın gelişimi için önemli bir tesiri bulunduğunu, zira hayatın her bir amelinin torunlara tesir ve intikal ettiğini belirtmiştir.

Kaynakça

Karcı, Erol. (2022). *Server Kâmil Tokgöz*, Atatürk Ansiklopedisi, Erişim tarihi: 03/10/2024, <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/server-kamil-tokgoz/?pdf=5530>.

Server Kâmil. (1327). *Verâset ve Kanûnları*, İstanbul.

Verâset ve Kanûnları

Verâset = Hérédité

Vahidü'l-hücre veyâ kesirü'l-hücre nebâtât, hayvânât gibi mahlûkât-ı zevî'l-hayâtın; ahlâk, evsâf, istidâd gibi hâlâtının fizyoloji nokta-i nazarından olduğu nisbetde emrâz nokta-i nazarından dahi ahfâda intikâl ettirmek için mâlik oldukları kabiliyete verâset ıtlâk olunur. Meleke-i verâset kavâninine merbût olmakla beraber kat'î dahi olmadığından evsâfın ecdâddan ahfâda intikâli dahi o nisbetde şedid değildir. Ancak verâsetde bir dereceye kadar kat'îyyet, evsâf-ı esâsiyyededir. Evsâf-ı tâliye sâbit değildir. Eğer bu intikâl dahi kat'î olsa idi, mahlûkâtın terakkî ve tekâmülâtına sûret-i kat'îyyede muhâlefet edilmiş olurdu.

Evsâf-ı tâliye, evsât, şerâ'it-i hayâtiyye [3], şerâ'it-i fizyolojiyye ve maraziyye ve terbiye ile kabil-i ta'dildir. Verâset hakkında dür ü dirâz mütâla'ada bulunabilmek için ilkâha dair birkaç kelime söylemek icâb eder.

Ma'lûmdur ki "ilkâh" nüve-i hücre-i müzekkere ile nüve-i hücre-i mü'ennesin ittihâdıdır. Bu ittihâd, ruşeymin nüve-i ibtidâ'îyyesini teşkil eder ve bu da tekessür ederek uzuv-ı cedidin nevât-ı esâsiyyesini ihzâr eyler. Hattâ hücerât-ı müzekkere ve mü'ennese, telkîhe müsâ'id olmadan evvel sentrozomlarının bir kısımlarını ga'ib ederler. Bu sûretle olan gaybübete "tecbîr-i kromatikkiye= Réduction chromatique" nâmı verilir.

Huveyn-i menevî ile büeyzde müşâhede olunan kromatinin keyfiyyet-i tecbîriyyesi, bir taraftan hücerâtın hâl-i işbâ'a geldiğini ihbâr eder; taraf-ı diğerdende ebeveynin evsâf-ı zâtîyyesinden bir kısmının ziyâ'ına vesile olur. İşte bu sebebdendir ki ecdâd; her dürlü i'tiyâdât-ı tabiiyye ve maraziyyelerini noktası noktasına ahfâda intikâl ettiremezler.

Verâset hakkındaki kavânin, Darwin tarafından vaz' olunub ber-vech-i âtidir [4]:

1 - Loi de l'hérédité directe et immédiate = bilâ-vâsıta kanûn-ı irsiyyet

Bu kanûna göre eslâf, 'atikan veyâ cediden kesb etmiş oldukları ahlâk-ı 'umûmiyye ve şahsiyyelerini ahfâda intikâl ettirirler.

2 - Loi de prépondérance dans la transmission des caractères = Ahlâkın intikâlinde kanûn-ı galibiyet.

3 - Loi de l'hérédité en retour ou médiata (Atavisme) = Bi'l-rücâ' kanûn-ı verâset

Bu kanûna göre verâset ahfâda mütekattî'ân vukû'a gelir; ya'nî bir iki batın atlayarak husûle gelir ve bu sûretle çocuklar pederlerine benzemeden ziyâde büyük pederlerini andırırlar.

4 - Loi de l'hérédité par homochrone = Hem-zemân kanûn-ı verâset.

Bu dürlü verâsetde isti'dâd ve ahlâk-ı tabîiyye ve maraziyyenin, pederlerinde zuhûra geldiği aynı devr ve senede zuhûra gelmesidir. [5]

*

**

Sûret-i verâset:

Verâset tarîkiyle pederler evlâda, 'â'id oldukları familyanın evsâfiyla 'ırklarının evsâfını intikâl ettirirler. Bu sebebdendir ki verâset, "şahsî ve familya'î" olmak üzere ikiye dahi taksîm olunur.

Verâset-i şahsiyye = Hérédité individuelle - Bu nev' verâsetde şahıs, kendini diğer birinden tefrike medâr olan evsâf-ı zâtîyye-i fizyolojîyye ve maraziyyesini evlâda intikâl ettirir.

Eğer evsâf dâhil-i rahimde teşekkül etmeyub de vilâdetden sonra zuhûra gelmiş ise bu dürlü olanlar müşkilâtle intikâl ederler. Meselâ ebeveynde yapılan "betr" lerle Müslümanlarda ve Benî İsrâ'ilde yapılan "sünnet" in evlâda intikâl etmemesi gibi.

Lakin hayât-ı cenîniyyesinde sû-i teşekkülâta mübtelâ olarak tevellüd etmiş olanlar ise ba'de'l-vilâde mezkûr sû-i teşekkülâtını evlâda intikâl ettirebilirler. Binâen aleyh isti'dâd-ı şahsîde, vasat, ta'lim ve terbiye, tevcîh-i mütâla'anın büyük bir rol ifâ ettiği müstagnî-i 'arz u beyândır. [6]

Cinsinin kuvve-i irsiyyesine gelecek olursak bu keyfiyyet el'ân şâyân-ı tenkîd ise de silsile-i beşerde bir dereceye kadar kızların pederden, erkeklerin vâlideden ahz-ı verâset ettiği beyân olunmaktadır. Binâen aleyh cinsin ta'yîni hakkında verâsetin te'siri müte'addid tarz-ı mihânikîyyet ile izâh olunuyor.

Ba'zılarına göre cins; ebeveynden birinin (Energie spécifique)nin tagallübü ile; ba'zılarına göre ise ilkâh zamânında büyüyün derece-i meşbû'îyyetiyle ta'yîn ettiği beyân olunmakta ise de hakikatde silsile-i beşerde ta'yîn-i cins için hiçbir kâide ve kanûn mevcûd değildir.

Almanların (Hérédité par imprégnation = meşbû'îyyet ile verâset) nâmını i'tâ ettikleri verâset ise ilk erkek tarafından telkîh olunan mülâkkah vâlidenin ba'demâ ahfâdına, ilk zevcenin evsâfını intikâl ettirebilmesidir. Bu keyfiyyet bârgîr

ve kelblerde kesirü'l-vuku'dur. Meselâ iyi bir 'ırka mensûb bir dişi, "melez" olan bir erkek ile telkîh olundukda ondan tevellüd edecek çocuklar sâf olmazlar. Hattâ bi'l-âhire cinsi a'lâ erkek ile de ilkâh etdirilse yine saf döl virmezler. Misâl-i âti ise bu keyfiyeti daha vâzih bir sûrette îzâh eder: [7]

["Hypospade"² olan bir zât, sağlam bir kadınla izdivâc eder. Bu ittihadan üç hyospad çocuk zuhûra gelir. Bunlardan ikisi te'ehhül eder. Neticede iki hyospad tevlid ederler. Bunlardan da birisi te'ehhül edince tekrâr bir hyospad zuhûra gelir. Kadın, erkeği vefât etdikden on sekiz ay sonra sağlam bünyeli, bir erkek ile bi'l-izdivac dört çocuk meydâna getirir; çocukların dördü de hyospad olur. Bunlardan bir danesi te'ehhül eder. Yine üç hyospad çocuk tevlid eyler.] Hulâsa bu keyfiyet "Imprégnation" = meşbû'iyet"i isbâta bir bürhândır.

Keyfiyet-i işbâ', huveyn-i menevînin büeyzâtı telkîh esnâsında mücâvir hücerât üzerine de te'sirden hâli kalmamasıyla îzâh olunuyor. Bu te'sir ba'zı mü'elliflere göre tam, ba'zılarına göre ise gayr-i tamdır.

Cornevin³ cenîn vâsıtasıyla 'uzviyyet-i mâder-ânenin meşbû' olduğunu kabûl ediyor. Hattâ mûmâ-ileyhe göre bu meşbû'iyet sayesinde ki vâlide, ilk erkeğin evsâfını ikinci erkeğin te'siri olmaksızın evlâdına intikâl etdirebilir. [8]

Mösyö Bouchard ise âtideki nazariyyeyi der-miyân eder:

"Huveyn-i menevînin hubeybâtı hücerât-ı rüşeymiyyede tezâ'uf eder. Hubeybât-ı mezbûre, huveyn-i menevideki aynı fa'aliyyet-i gîdâiyyesini muhafaza ederek aynı mahsûlat-ı münhaleyi i'tâ ve bunlar dahi deverân-ı rahim-i meşîmevî ile hücerât-ı mâderâneyle işbâ' ederler. Ve bu sayede vâlideler, bi'l-âhire ilk pederin 'aynı evsâfını hâ'iz çocukları tevlid edebilirler".

*

**

Bejne'l-â'ile Verâset

Hérédité de famille ou consanguinité

Peder ile kızı, vâlide ile oğlu, büyük vâlide ile torun, birâderle hemşire, teyze zâdeler, 'emuca ile yeğen, yeğen ile hala beynindeki te'ehhüle "bejne'l-â'ile te'ehhül" itlâk olunur.

Silsile-i beşerde bu nev' ittihadın tehlikesi hakkında efkâr-ı hükemâ pek muhtelif olub mücib olabileceği mahzûrları birer birer mütâla'adan geçirelim:

2 Hyospadias doğumsal olarak üretral açıklığın penisin ucunda olması gerekirken penisin altında olması durumu.

3 Charles Cornevin (1846-1897) (ç.n)

“Akamet = La stérilité”. Bu nevé te’ehhülün mütevâlî batınlarda ‘akameti tevlîd etdiği beyân [9] kılınmış ise de lakin Langari (?) ‘âile arasındaki ile ‘âile hâricindeki te’ehhülün netâyici hakkında tutmuş olduğu istatistiği mukâyese ederek ma’lûmât-ı âtiyeye dest-res olmuştur:

Beyne’l-‘âile (100) te’ehhülde:

16 ‘akamet; 7,9 vilâdet-i vâhide

(100) ‘âile hâricindeki te’ehhülde:

2,3 ‘akamet; 2,3 vilâdet-i vâhide.

“Bennis = Bennis” ise bi’l-akis 833 beyne’l-‘âile te’ehhülde 3942 çocuk doğduğunu müşâhede etmiş ve bu sûretle te’ehhül başına 4,7 çocuk tesâdüf eylemiştir.

“Kornevin = Cornevin” dahi hanâzîr beyindeki ittihâd-ı demevînin ahfâdda ‘akameti mücib olduğunu beyân ediyor.

Lakin bâr-gîrlerle hayvânât-ı mücterrede bi’l-akisdır. Ya’nî senelerce aynı nevé tosun ile telkîh olunmuş hayvânât-ı mücterre ve zâtü’l-zıfların şâyân-ı hayret bir sûrette mahsûlât i’tâ etdikleri görülmekte olduğundan bu hâle göre de ‘akametin aynı beyne’l-‘âile ittihâd neticesi olmadığı ifâde olunabilir. [10]

*

**

“Sû-i teşekkûlâtın zuhûru = L’apparition de malformation” “Bennis”in istatistiğine göre 833 beyne’l-‘âile te’ehhülden husûle gelen 3942 etfâlin yüzde 2,4’ünde sû-i teşekkûlât mevcûddur. Michel ise ittihâd cinsinden mütevellid 146 etfâlin yüzde ikisinde sû-i teşekkûlât bulmuştur.

“Belâhet = L’idiotie” Birçok müellifine göre belâhetin sebab-i yegânesi ittihâd-ı cinseyn imiş. Lakin Fransa’nın Bicêtre ve Salpêtrièrè gibi meşhûr hastahânelerinde tutulan istatistiklere göre beyne’l-‘âile verâset neticesi zuhûra gelen 1557 hasta üzerinde hiçbir belâhete tesâdüf olunmamıştır. Lakin Fransa’dan gayri memâlik-i mütemmedinenin belhâ (?) müesseselerinde tutulan istatistiklerde 100’de 18-23 beyinde belâhetin te’ehhül-i beyne’l-cinseynden zuhûra geldiği görülür.

“Asammiyyet ve ebkemiyet = La surditè et mutité” (Boudin) “67” beyne’l-‘âile te’ehhülden mütevellid etfâlin on dokuzunun dilsiz ve sağırlığa mübtelâ olduğunu beyân ediyor. Kezâ Bordeaux’lu Chazarain “89”da 27, Bordeaux’lu Lande, “54”de 25, Nancy’den Piroax [11] yüzde yirmi beş nisbetinde aynı hâle tesâdüf etmişlerdir.

George Darwin tarafından İngiltere hastahânelerinde yapılan istatistik, yüzde 2,20 nisbetini irâe ediyor. Dilsizlik ve sağırılık en ziyâde beyne'l-'â'ile te'ehhül eden beni İsrail kavminde görülür. Hulâsa bu gibi 'avârızâtın birçok tarafgirân ve muhâlifini olduğu hâlde hakikatde beyne'l-'â'ile ebeveyn, 'â'ileden olmayan ebeveyn gibi evlâdına ancak "hafî, zâhir, maddî ve ruhî" ihtivâ etdikleri ma'yübât-ı maraziyeyi intikâl etdirebilirler. Binâen aleyh tabâbet nokta-i nazarından beyn'l-'â'ile te'ehhüle muhâlefet etmek muvâffık değildir. Ancak bu nev' takarrüb ba'zı evsâf ve ma'yübât-ı mevcüdeyi tezyîd edebilir. Lakin mevcüd olmadan halk edemez.

*

**

Verâset-i Müteşâbihet'ül-Eslâf

Hérédité ancétrale ou Atavisme

Verâset-i müteşâbihe, bir 'ırkın evsâfının muhâfazasını idâre etdiği gibi bir 'ırkı diğerinden [12] tefrik etmeğe müsâ'id olan evsâf-ı ibtidâ'iyenin mevcûdatda bekâ ve devâmını dahi temîn eder. Yine bu kuvvettir ki evsâf-ı ecnebiyenin 'ırka duhûluna mümâna'at eyler. Hulâsa verâset-i müteşâbih, 'ırkın istikrârına nezâret eden bir nev' "isti'dâd" Génie"dir. Meselâ doğan bir çocuğun evsâfının büyük peder ve büyük vâlidesine benzemesi gibi, hâl-i hâzır beşeriyette görülen ba'zı mu'âmelât-ı hûn-rîzâne (bilamantık) Férocité hayvâniyyetin beşeriyet-i ibtidâ'iyenin bir verâset-i müteşâbihesi olsa gerekdir.

*

**

Emrâz-ı İrsiyye

Maladies héréditaires

Emrâz-ı irsiyye, ya birbirine müşâbih Similaire yahûd gayr-i müşâbih Dissemblable olmak üzere ikiye taksîm olunur.

Emrâz-ı irsiyye-i müteşâbih. Bu nev' irsiyyet, eslâfın müte'essir olduğu aynı marazın evlâda intikâlidir. 'Adetâ familya evsâfını iktisâb etmiş olan emrâz-ı mezbûre ber-vech-i âtidir:

1 - Fridrich marazı = Friedreich Maladie

2 - Tomson marazı = Thomson de Maladie [13]

3 - Dumûr-ı ‘adaliyye-i müterakkiye = Myopathie progressive

4 - İltihâb-ı hilâl-i ‘asâb mütezahime = Nevrite interstitielle hypertrophique

Verâset-i gayr-i müteşâbihde ise maraz-ı mu‘ayyen intikâl etmeyub birbirine iştirâk ve merbûtiyyeti olabilen bir silsile-i emrâza musâb olmağa müsâ‘id zemîn ve isti‘dâd intikâl eder. Bu nev‘ verâsetde -verâset kanûnlarının te’siriyle-suver-i âtiyede intikâle edebilir.

(1) Vahîdü’l- cânib veyâ zü’l- cânib bilâ-vâsıta verâset

Bu da iki dürlüdür: müteşâbih veyâ gayr-i müteşâbih

(2) Tefevvukiyyet ile verâset: müteşâbih - gayr-i müteşâbih [olarak ikiye ayrılır]

(3) Atavizm ile verâset: müteşâbih - gayr-i müteşâbih [olarak ikiye ayrılır]

(4) Homokron verâset: müteşâbih - gayr-i müteşâbih [olarak ikiye ayrılır]

*

**

Emrâz-ı ‘Asabiyyede Verâsetin Rolü

Emrâz-ı ‘asabiyyede verâsetin te’siri mühim bir mes‘ele olub ‘asr-ı hâzırda hemân hall edilmiş gibidir. “Dejerin = Dejerine”e göre bu mütâla‘a ikiye ayrılır: [14]

1 - Dimâğın âfât-ı maddiyesiyle müterâfik olmayan emrâz-ı ‘asabiyyede verâset

2 - Dimâğın ‘anâsır-ı teşrihiyyesinin âfâtıyla müterâfik emrâz-ı ‘asabiyyede verâset

Verâset-i ‘asabiyyenin mütâla‘asında en mühim cihet, verâseti maraz bi-maraz mütâla‘a etmektir. İşte bu sûret-i mütâla‘adır ki verâset-i ‘asabiyyeyi ihtilâlât-ı ‘asabiyyeyi izhâra müsâ‘id ‘uzviyyetin bir isti‘dâdı gibi telakki ediyor. İhtilâlât-ı mezbûrenin seyri, ba‘zen muhtelif olduğu hâlde bile esâs i‘tibâriyle verâsete iştirâkı mevcûddur. Meselâ bir âfet-i ‘asabiyyeye mübtelâ bir ebeveynden, birbirinden müteferrik ‘avârız-ı ‘asabiyye ile ma‘lûl evlâdın zuhûru gibi ki burada menşe’-i maraz “verâset”dir.

Evelâ şâyân-ı takdîr bir derecede cümle-i ‘asabiyyenin âfâtı ile müterâfik olmayan emrâz-ı ‘asabiyyedeki verâseti mütâla‘a edelim. Bu nev‘ emrâz, emrâz-ı ‘akliyyeyi ihtivâ ediyor.

Emrâz-ı ‘akliyye mütehasısları, emrâz-ı ‘akliyyenin esâsına ta‘alluk eden hassa-i müşterekenin kabûlünde müttefikdirler. Bu da za‘f-ı enâniyyet = Affaibilis- [15] sement du moi”dir. Enâniyyetin noksan-ı mukâvemeti, hastayı teşvikat, tenvimât ve teheyyücât-ı hariciyyenin te’sîrâtına ma‘rûz kılar.

Ebeveynin hevesâtı -kumâr, sarhoşluk, cinnet ... gibi- ekseriyâ evlâda intikâl etdiğinden etfâl-ı mezbûre za‘if bir enâniyyete sâhib olurlar ve neticede tenebbühât-ı hâriciyyeye mukâvemet edemezler. Ta‘lîm ve terbiyede esâs ise evlâdda, müessîrâta karşı kemâl-i muvaffakiyyetle mücâdele edebilecek bir derecede, enâniyyet-i müessîrenin zuhûrunu teshîl etmektir. “Verâset” ile “terbiye” enâniyyetin tevâfuk etdiğî iki büyük mü’essir kuvvettir ki hayr ve şerde yekdiğesine mu‘âvenet etdikleri gibi birbirleriyle dahi mücâdele edebilirler. Sû-i ahlâk ile cinnetde dahi ‘aynı mü’essir medhâl-dârdır. Maraz-ı ‘akli mümeyyize ile dalâlet arasındaki hudûdun te’sîsi ise oldukça müşkildir.

“Fére”ye göre sû-i ahlâk, cinâyet, cinnet birbirinden efkâr-ı bâtile-i ictimâiyye ile mefrûk olub ancak hükm-i kader gibi bir vasf ile birbirine irtibât peydâ etmiş gibi farz olunmuşsa da bu sûretle bir münâsebet-i samîmiyyenin te’sîsine kalkışmak [16] bir hatâ-yı fennîdir. Sû-i ahlâk ile müttehali olanlar, hükm-i kadere tâbi’ dahi olsalar, ba’zen te’sîrat-ı müsâid-kârâne sâyesinde enâniyyetlerini takviye edebilirler ve bu sâyede mûcib-i felâket verâsetin tecelliyâtına karşı ‘arz-ı mukâvemet ederler.

Hulâsa bu gibi verâset-i maraziyye ile ma‘lûl etfâli, müddet-i hayâtınca mücadelât-ı lâzîmede bulundurabilmek için, enâniyyet-i şahsiyyelerinin terbiye ile tezyîdine lüzûm-ı kat’î vardır.

Verâset ve Cinnet

Verâset bir dereceye kadar bütün psikopatilere de müdâhale ederek zemîni müsâid bir hâle vaz’ eder. Bi’l-âhire zemîn-i müstahzara vaki’ olan esbâb-ı muhtelif, ihtilâlât-ı ‘akliyyeyi tevlid eyler.

Zemîn ile -tagayyürât-ı ahlâkiyye ve nefsanîyye, dâhili ve harici tesemmümât gibi- esbâb-ı ‘arziyye, emrâz-ı ‘akliyyenin husûlünü idâre eden ‘anâsırı teşkil ederler.

Zemînin ya’nî verâsetin ehemmiyeti; ba’zen cüz’î, ba’zen ise pek mühim olur:

“Mani” ile “melankoli”nin husûlü [17] hakkında verâset, pek az bir te’sîr icrâ eder. Burada esbâb-ı hâriciyye, her şey’e mütefevvuktur.

Cinnet-i müterakkiye ile müterakkî ve müzmin emrâz-ı ruhiyye-i minhâciyye, bir âfet-i irsiyyedir. Emrâz-ı mezbûre, mecâninden tevellüd edub Paranoiaque bir bünyeye mâlik olan etfâlde zuhûra gelir. ‘Araz-ı ibtidâ’iyyesi,

nümüvv-i tadrîcîde zuhûra gelen dalâlet amîz-i ahvâldir. Devr-i ıztırâb, tenâkus-ı kuva-yı ‘akliyye ile bed’ eder. Ve o zamân marîz, fehm ve idrâkını tahlîle başlayarak onları kâzib bir sûretle izâh eyler. Ba’de maraz, seyrine devâm ederek hezeyânât-ı dâü’l-merâkiye zuhûra gelir. Bi’l-âhire ise (demans) ‘ateh husûle gelub marîz, a’râz-ı sâlifeye inzimâm edecek bir tesemmüm-i tâlînin kurbanı olub gider.

Ba’zı nev’ emrâz-ı ‘akliyye dahâ vardır ki burada verâsetin te’sîri daha mütebârizdir; lakin neşv ü nemâları gayr-i tâmmdır. Muntazam bir seyr ta’kib etmezler. Bunlar da “emrâz-ı ruhiyye-yi irsiyye” “Dégénérés veyâ Psychoses héréditaires”lerdir. Emrâz-ı mezbûreyi teşhîse hâm emrâz-ı husûsiyyeye ise “istiğmat” nâmı verilir. [18] Bu istiğmatlar ba’zen maraza refâkat ve ba’zen ona takaddüm eder. Delâ’il-i mezbûre, ya vilâdetde veyâ devr-i tufûliyyet-i evveli de görülür. Bunların bir kısmı maddî, bir kısmı da ruhidir.

Maddi İstiğmat: Sû-i teşekkülât-ı kıhfiye, mikrosefali, kîle-i mâ’iye-i dimâğiyye, ‘izâmın neşv ü nemâsında dalâlet, ‘adem-i tenâzur-i vechi, etrâf, şirâü’l-hanek, fekkeynin sù-i teşekkülâtı, cild ve eş’ârda tagayyürât, miksödem, afât-ı vilâdiye-i ‘aynîne ve üzniyye (havl, ‘amâ, asammiyyet ve ebkemiyet) ve delâ’il-i maddiye meyânında:

“Dalâlet-i zevk, cû-i kelb, dâü’l-mücterr (mevâdd-ı gûdâiyenin mi’dede hazme duçâr olduktan sonra tekrâr ağza gelmesi) kalbde sukbe-i butalk (?) mevcûdiyyeti, silisü’l-bevl, ihtilâlât-ı tamsiyye, ihtilâlât-ı tenâsüliyye, ihtilâlât-ı hissiyye” gibi ahvâli de zikr etmek lâzımdır.

Delâ’il-i ruhiyye: Bu da istihâlât-ı ‘akliyye ile bunun eşkâl-i muhtelifesidir. Bu nev’ istihâlât arasında “belâhat-ı kâhile” pek mühimdir. Bunlar, hayât-ı ruhiyyeye mâlik olmayub ancak hayât-ı ‘uzviyyenin tezahürâtına sâhibdirler; binâen aleyh dimâğlarından ziyâde nuhâ-i şevkileriyle yaşarlar. Ba’zı “bülehâ” [19] zekânın vazifedâr olabileceği ef’âl-i mu’allakanın icrâsına muktedir gibi görülürlerse de lakin burada dâ’imâ “Automatisme = irâde ve ihtiyârlık fikdânı” ika’ te’sîr eder. Hattâ ba’zularındaki mûmârese-i sinâiyye şâyân-ı tezkâr olub bir kısmının mûsikî-şinâs, bir kısmının ise muhâsib olduğu görülür. İmbécilesler silsile-i merâtib-i ‘akliyyenin bir az daha yüksek bir mevki’ini işgal ederlerse de Débiles olanların mevki’i bunlardan daha bâlâ-terdir.

İmbécilesler bir dereceye kadar ta’lîm ve terbiyeye müsâ’iddirler. Débiles olanlar da kendi kendilerine tahsil-i ‘ilm etmeğe muktedir olurlarsa da fa’âliyyet-i ‘akliyyeleri o kadar muntazam değildir. Fazla olarak bunlarda hiss-i tenkîd dahi yokdur. “Dégénérés supérieurs”lar dahi verâsetin ‘aynı sınıfına dâhil olub pek muğ-

lak mesâil-i ruhiyyenin halline muvaffak olurlar; bunların mütâla'aları, herkesi veleh ve hayrete sevk eder. Hattâ ba'zen Génie 'add olunurlar. Bunlarda evsâf-ı mümeyyize “vezâ'if-i ruhiyyedeki 'adem-i intizâm” ile “muvazene-i 'akliyyenin noksânniyyeti” ve “(?) za'f”dır.

Ba'zen bunlar, müz'ic-ı tasdiâtıdan, şübheden, [20] tereddüdden, ifrât derecedeki havf ve 'ulüvv-i cenâbdan ve sadâkatle teslimiyetden müte'essir olurlar. Bu nev' Dégénéreşlere 'avâm “Originaux = Garîbü'l-etvâr” derler.

Bu nev' emrâz-ı 'akliyyeden gayri, verâset dolayısıyla ihzâr edilmiş zemîn üzerinde, âtîdeki tezâhürât-ı 'akliyye-i muhtelifi dahi zuhûr edebilir: Bunların en mühimleri:

Folie d'action

Délire des actes

Folie lucide

Manie de caractère

Folie héréditaire instinctive

Folie resonnante morale dir.

Monomani nâmıyla beyân olunan emrâz-ı mütenevvia şunlardır:

“Kleptomani = Cleptomanie ile Kleptofobi = Cleptophobia, Pyrofobi = Pyrophobie, Pyromani = Pyromanie, Dipsomani = Dypsomanie, Manie du jeu, Oniyomani = Oniomanie, “zâ'id bir çok emtî'a satın almaktaki isti'dâd” Agoraphobie, Onomatomanie, Coprolalie, Echolalie”

“Cinnet-i 'alâkavî = Folie sympathique”; 'uzviyyetin fizyoloji bir mü'essirinin dimâğ üzerine [21] bila-vâsıta icrâ-yı te'sîr etmesiyle tahassul eden cinnetlerdir. Bu cümlede cinnet-i kalbiyye, cinnet berâyitikiyle, cinnet-i kebediyye dahi mevcüddür. Binâen aleyh her nev'-i kalb, kebed afâtına mübtelâ olanlarda âsâr-ı dimâğîyye görülmediğinden burada da verâsetin büyük bir rol oynadığı bî-iştibâhdır.

Sar'a = Epilepsie:

Sar'a üzerine verâsetin te'sîri hakkında toplanan istatistikler pek muhtelif olup “136” müte'ehhil-i masrû'dan mütevellid “553” çocukta zuhûr eden emrâz-ı muhtelifi ber-vech-i âtîdir:

	Cins-i Müzekker	Cins-i Müennes	Mecmu'
İhtilâcâtdan vefât eden etfâl	89	106	195
Diğer afâtdan vefât eden gençler	16	11	27
Ölü olarak doğanlar	9	13	22
Masrû'	42	36	78
Bülehâ	11	7	18
Mecnûn	5	6	11
Meflûc	22	17	39
İhtinâk-ı rahm	-	45	45
Koronik	2	4	6
Havaleli	5	2	7
Sâlim el-bünye	<u>62</u>	<u>43</u>	<u>105</u>
	264	289	553

[22]

Bu levhâ, sar'anın verâset-i müstakîme ile intikâl etdiğine bir şahid olmakla berâber yine verâset-i ceddiye te'sirâtının o kadar mühim bir yekûn teşkil etmediğini gösteriyor.

Ba'zı müelliflere göre ilkâh zamânında ebeveynin sekri, sar'anın sebebi gibi telakki olunmaktadır.

“İhtinâk-rahm” Hystérie:

Evvence ihtinâk-ı rahm, “nevrozun en irsî olan kısmıdır” diye beyân olunmuşsa da “Babinski”ye göre ihtinâk-ı rahm: tenvîm ve telkinât ile tedâvi olunabilir bir nev' isti'dâd-ı marazi”dir. Her hâlde burada da verâset, zemînin ihzârında büyük bir rol ifâ eder.

Za'f-ı a'sâb “Neurasthénie”:

Za'f-ı a'sâb bir hastalık olmayub bir “delil”dir. Cümle-i 'asabiyyenin za'fı ile tezâhür eder. İrsiyetin husûl-i maraz hakkında te'siri kâbil-i efkâr değildir.

Za'f-ı a'sâb-i maraziyyeyi ika' eden esbâb “maddî, ruhî mesâi-i müf-rate, kesret-i münâsebet-i [23] cinseyn, şerâ'it-i ma'yube-i sihhiyye, intânât, tesemmümât”dan ibârettdir.

Dâü'r-raks Chorée:

Dâü'r-raks, iki nevdır: Birincisi Chorée de sydenham olub tufüliyyet çağlarında husûle gelir. Harekât-ı gayr-i irâdiyye ve gayr-i muntazama ile müterâfikdir. Nadiren

irsîdir ve ekseriyâ intânî olup romatizma ile münâsebeti olduğu der-miyân kılınmaktadır. Romatizma gibi tedâvi olundukda çok defa muvaffakiyyet hâsıl olur.

İkincisi: Chorée Hungtington olup sinn-i kühûletde zuhûra gelir. Vech ile etrâf ve cüz'-i 'adalâtının harekât-ı teşennüciyesiyle mümeyyedir. Burada zekâ tenâkus ettiği gibi seyr-i maraz dahi husûsî bir hâl alır. Bunun intikâlinde verâset-i müstakîme-i müteşâbihenin te'siri pek sarîhtir.

Verâset "Parkinson" hastalığında da mühim bir rol ifa eder.

"Bazedov", hastalığında verâsete büyük bir ehemmiyet 'atf olunuyorsa da bunun da intânî olduğu ba'zı mü'elliflerce iddi'â olunmaktadır. [24]

* *

Cümle-i 'Asabiyyenin Tagayyürât-ı Maddiyesiyle Müterâfık Emrâzda

Verâset:

Emrâz-ı dimağiyeden:

Felc: Bu bir nev' 'araz irsî olmayub bu hâli husûle getiren şerâ'it, verâset ile müte'esirdir. Nezf-i dimağî ile teleyyün-i dimağîyi husûle getiren esbâb, şerâyînin ahvâline mütenâsibdir. Şerâyînin tagayyürâtında irsî olan isti'dâdın büyük bir te'siri vardır.

Nezf-i dimağîde verâsetin te'siri "Charcot⁴, Genou (?), Dieulafoy⁵" taraflarından kabul edilmiştir.

Felc-i 'umûmî: Felc-i 'umûmînin husûlünde irsiyyetin te'siri beyân olunmuş ise de müttefikân kabul edilmemiştir. Hâl-i hâzırda frengi, en mühim sebep olmak üzere telakki olunmaktadır. Binâen aleyh her frengiye mübtelâ olanda da felc-i 'umûmî görülmediğinden ancak frenginin verâset dolayısıyla ihzâr edilmiş zemîn üzerinde icrâ-yi te'sir edebileceği vârid-i hâtır olmaktadır:

Emrâz-ı nuhâ'iyeden:

Sillü'z-zahrî: Gerçi sebep-i hakîkisi dâül-efrenc ise de lakin zemînin ihzârında verâset [25] yine medhâl-dârdır. Fournier⁶'nin taharriyâtına göre yüzde seksen dokuz; Dejerine'e göre yüzde doksan yedi; Raymond'a göre de yüzde doksan sillü'z-zahrî husûlü der-miyân kılınmıştır.

Kezâ Fridrich hastalığıyla Hérédo-atraxie cérébelleuse hastalığının husûlü hakkında da verâsetin pek büyük bir te'siri vardır.

4 Jean-Martin Charcot (1825-1893). (ç. n.)

5 Georges Dieulafoy (1839-1911). (ç. n.)

6 Jean Alfred Fournier (1832-1914). Fransız dermatolog. (ç. n.)

*

**

İhtilâlât-ı İgtidâiyede Verâset Hérédité des troubles de la nutrition

Bazin, Gineno (?), emrâz-ı artiritikiyyede verâsetin te'sirâtına kabûl husûsunda isrâr etmişlerse de bi'l-âhire igtidâdaki ihtilâlât üzerine Bouchard'ın mesâi-i esâsiyyesi, ihtilâlât-ı muhtelifle ile onları hâsıl eden mü'essirât-ı irsiyye bey-ninde mevcûd rabîta-i hakîkiyyenin kabûlündeki şübheleri kâmilen izâle etmişdir.

Verâset tarîkiyle intikâl eden maraz olmayub, ancak igtidâyî sù-i cereyâna ma'rûz kılabilen "isti'dâd"dır. İşte bu isti'dâddır ki birçok emrâzın husûlüne sebeb-i yegânedir. [26]

İsti'dâd-ı marazınin intikâli ne sûretle izâh olunabilir? Pederin hücerât-ı kâmilisinde, Bouchard'a göre, hücre-i mevliddede, huveyn-i menevîde, hattâ huveyn-i mezbûrun ahyât-i nevâtiyyesi Filaments nucléaires hubeybâtında bir noksan-ı gıdâ-yı mahdûde mevcûddur. İşte bu hubeybâtdır ki rüşeymin ve cenînin hücerâtında tezâ'uf ederek 'uzv-ı cedide, aynı fa'âliyyet-i gıdâiyyeyi i'tâ ederler.

Huveyn-i menevî hakkında cârî olan bu mütâla'a, verâset-i 'umûmiyye hakkında büyüzin ifâ ettiği vazifeye de 'ayniyle tatbîk olunabilir. Ve bu sûretle eslâf, ahlâfa; ihtilâlât-ı gıdâiyyeden mütevellid emrâzın isti'dâdını intikâl etdirebilirler.

Emrâz-ı igtidâiyenin başlıcaları şunlardır: "Dâü's-sükker, nîkrîs, fart-ı semâne, hassasiyyet-i kilyeviyye ve kebediyye, iltihâb-ı resye-i mafsaliyye-i müzmine, egzema, bevâsîr, şakîka, ba'zı nev' iltihâb-ı kasabât ve âlâm-ı 'asabiyye".

Emrâz-ı mesrûdede verâsetin te'siri; bir kısmında müstakim ve müteşâbih directe, diğerk kısmında ise gayr-i müteşâbihdir. [27]

Dâü's-sükker:

1879'da neşr olunan Bouchard'ın istatistiğine göre dâü's-sükkerde verâset-i müteşâbih "100"de "25"dir. Kezâ 100 diyabetik familyanın "54"ünde "dâ-i resye"ve "36"sında "fart-ı semâne" görülmüşdür.

*

**

Ecdâdında dâü's-sükker bulunduğu tebeyün eden "100" â'ilenin mübtelâ olduğu emrâz-ı muhtelifi:

İltihâb-ı resye-i mafsaliyye	54
Fart-ı semâne	36
Diyabet	21
Hasayât-ı kilyeviyye	25
Nikrîs	18
Dâü'l-behr	11
Egzema	11
Şakîka	07
Hasayât-ı kebediyye	07

*

**

Dâü's-sükkere mübtelâ 100 â'ilenin diyabetden gayrı tutulmuş olduğu emrâz-ı mütenevva:

Fart-ı semâne	45
Resye-i adaliyye	22
Şakîka	18
Resye-i mafsaliyye-i hâdde	16
Hasayât-ı kilyeviyye	16
Egzama	16 [28]
Hasayât-ı kebediyye	10
Resye-i mafsaliyye-i müzmine	08
Âlâm-ı 'asabiyye	08
Kurdeşen	06
Enzife-i mütehâcim	06
Pitriazis	04
Dâü'l-behr	02
Nikrîs	02

Mösyö Bouchard'a göre diyabet, ekserî ahvâlde birçok emrâza refâkat eder. İştirâkât-ı maraziyyenin mevcûd olmadığı ahvâl, hemân "1000'de "207'de nisbetindedir.

Fart-1 semâne:

Fart-1 semâne, yine bu Bouchard istatistiğine göre eslâfdan "100'de "46" nisbetinde intikâl eder. Ebeveyni fart-1 semâneye mübtelâ olan "85" 'âileden mütevellid ahfâdın "33"ünde "resye" "28"inde "nikrîs"; "24"ünde "dâü'l-behr" "14"ünde "hasayât"; "14"ünde "dâü's-sükker" görülmüştür.

Nikrîs:

Nikrîs Monneret'ye göre yüzde doksan irsîdir. Bouchard'a göre ise irsiyyeti yüzde elli raddesindedir. [29]

"Verâset" ve "Dâü'l-henâzîr"

Hérédité et scrofulé

Dâü'l-henâzîr ta'bîri, bir ta'bîr-i 'atik olub edvâr-ı sâbıkada birçok şeref kazandıktan sonra hâl-i hâzırda lisân-ı tıbdan gaybübet etmeğe mahkûm olmuştur.

Evvelce dâü'l-henâzîrden ma'dûd olan birçok emrâz; bu gün, şahsiyyet ve hüviyyet-i maraziyyelerini isbât ederek o silsile-i mübhemen infikâke muvafak olmuşlardır. "Tederrün, dâü'l-efrenc-i irsî" ve ba'zı emrâz-ı tufeyliyye, bundan iftirâk eden emrâzın en mühimlerini teşkil ederler.

"Dâü'l-henâzîr" mukaddemâ "Bazin'e göre dört devreye taksîm olunmuş imiş:

1 - İhtilalat-ı cildiyye devri ki: "Egzemâ = Impétigo nezle-i enfiyye, iltihab-ı levze"yi ihtivâ eder imiş.

2 - Cild ve gışâ-i muhâtideki afâtın daha mütebâriz bir şekl almasıyla müterafik olub bu da "Lupus gum, Fongosité ..."yi muhîtdir.

3 - İltihab-ı 'ukde-i lenfâviyye-i kayhiyye, hurâc-ı bârid, rimm-i izâm, ispina ventosa... dan ibaret [30]

4 - İltihab-ı 'ukde-i lenfâviyye-i kasabâtiyye ve mesarikiyye, afât-ı ri'eviyye, kilve ve kebedin istihale-i neşâiyyesi ve sū'l-kınye ... müşâhede olunurmuş!

İhtilâlât-ı mezbûreden birçoğunun, hâl-i hâzırda adran (?) ri'eviyye 'â'id olduğu tebeyyün etmiştir. Binâen aleyh şimdi hiçbir tabîb; dâü'l-henâzîre bir "Entité morbide = zât-ı maraz" süsü vermeğe cür'et edecek kadar hakk-ı nâ-şinâsılıkta bulunmağa teşebbüs etmez. Dâü'l-henâzîr ta'bîri, intânât-ı müzmineye, husûsa teverrûme müsâ'id bir zemîn gibi kabûl olunmalıdır.

“Dâü'l-henâzîrli” doğan etfâlin levni hasif, şefe-i süfliyyesi mütebâriz, enfi vâsi', levzetânî mihcem bir hâldedir. Dâü'l-henâzîrli etfâl; ekseriyâ tederrüne mübtelâ ebeveynine mütevelliddirler.

*

**

“Mebhasü'l-garâib”de Verâsetin Te'sîri

Mebhasü'l-garâibe 'â'id verâset meyânında:

[Sû-i teşekkülât, acibü'l-halka, tavşan dudak, tefettuk-u nuhâ-i şevki “spina bifidâ”, Gigantisme, Nanisme, Anencéphalie, Fistules branc [31] hiales du cou, Scoliose, Pied bot, Acromégalie, Cyphose, Hypospadias...) mevcûddur.

Ba'zı mü'ellifler, iki çocuk tevlid etmek husûsunda da verâsetin te'sîrâtını zikr ediyorlar.

Mebhasü'l-garâibdeki verâset, ba'zen müteşâbih, ba'zen de gayr-i müteşâbih olur.

Sadrın sû-i teşekkülâtı, şahsî, cihâz-ı teneffüsî emrâzına müsâ'id kılar. A'zâ ve ev'îye-i bedeniyenin hacm ve bünyesindeki tagayyürât, echize-i muhtelifeyi hâl-i süfliyyete sevk eder. Pottier'e göre buna “Méiopragie” nâmı verilir.

Bu isti'dâd-ı irsiyye, cihâz-ı deverânide “Hémophile chlorose”yi mûcib olur.

Kebedde verâset dolayısıyla süfliyyete dâhil olursa turuk-u safrâviyyenin emrâz-ı muhtelifesiyle “Gilbert” tarafından mütâla'a olunan Cholémie familiale husûle gelir.

Ba'zı eşhâsin cümle-i 'adaliyyesi, irsiyyet te'sîriyle za'fiyyete giriftâr olur ki bu keyfiyyetde sukut-ı ahşâya vesile olur. [32]

“Evrâm”da Verâset

Seretânda verâsetin pek ziyâde te'sîri olduğu Broca tarafından der-miyân kılınıyor. Birçok istatistikler dahi bunu mü'eyyiddir. Husûsiyle “Cunhaym (?)” dahi kanserde menşe'-i marazın vilâdi olduğuna kanâ'at etmektedir.

Mûmâ-ileyhe göre hücerât-ı rüşeymiyye, 'uzviyyetde birçok zamânlar sakin bir hâlde kaldığı hâlde ba'zı esbâb te'sîriyle hâl-i fa'aliyyete dâhil olarak verem-i seretâniyi meydâna getirirler. Hulâsa evrâmın verâset dolayısıyla intikâlini beyân eden mü'ellifin meyânında seretânın menşe'ni tufeylî olarak gösteren mü'ellifin dahi varsa da her hâlde tufeylâtın te'sîrâtını esbâb-ı mûcibe gibi telakki etmek

daha muvâfıkdır; ya'nî halet-i nevmde bulunan hücerât-ı rüşeymiyenin, tufeylâtın te'siriyle bi't-taharrüş fa'aliyyetine geldiğini kabul etmek daha doğrudur.

*

**

“İntânât”da Verâset

Mahsûlât-ı semiyeye, meşîme tarîkiyle vâlideden [33] rüşeyme intikâl eder. Bu husûsda kü'ül, güzel bir misâl teşkil etmektedir. Münhall semûm-ı mikro-biye dahi meşîmeden mürûr ederler. Hayvânâtdan kâzıme olanların meşîmeleri, hamlin son zamânlarına doğru semûmun mürûruna daha müsâ'iddir. Mücterre-i meşîmeleri ise bi'l-akıs semûma karşı müşekkilatla kâbil-i vusûldur.

Nev'-i beşerde meşîmenin kâbil-i vusûl olabilmesi için dem-i vâlidenin son derece müntin bulunması lâzımdır. Zirâ meşîme-i beşer; ahvâl-i âdiyyede semûmun cenîne intikâline mâni' ve binâen aleyh fevkâlade mühim bir alet-i müdâfi'dir.

“Spit” hummâ-yı râciaya mübtelâ bir vâlidenin cenîninin deminde spirillere tesâdüf etmiştir ve kezâlik “Arloing⁷, Strauss Chamberland” “şarbon” bakterisinin; “(?) ve Widal” “tifo” basiline; “Netter” “pnömokok”un; “Deuché” “stafilokok”un meşîmeden mürûrlarını der-miyân ediyorlar.

Verâset-i Dereniyye

Hérédite tuberculeuse

Nev-zâd, mihânikiyyet-i muhtelifle ile tederrüne mübtelâ olabilir: [34]

1 - Tederrün basiline, ebeveynin nutfesi ile beyzasını müntin kılması

2 - Hayât-ı dâhil-ı rahimde tederrünün vâlideden intikâli

3 - Ebeveynin ahvâl-i maraziyyesi dolayısıyla müsâ'id bir hâlde doğan nev-zâdın, bi'l-âhire vilâdetden sonra bulunmuş olduğu müteverrim 'â'ilenin tederrün basilleriyle müntin olabilmesi gibi.

Bu üç tarzdan yalnız birinci kazıyye verâset-i hakikiyyeye tevâfuk eder ve pek çok defalar bu dürlü verâsetin mevcûd olduğu görülür. Dani ve “Curt, tederrüne mübtelâ olanların a'zâ-yı tenâsüliyyelerinde - tarîk-i tenâsüliyye her dürlü afâtdan masûn olduğu hâlde bile- basil dö koha tesâdüf etdiklerini beyân ediyorlar.

7 Saturnin Arloing (1846-1911), Veteriner Hekim. (ç.n.)

Landouzy, Martin; hayvânâta telkîhât icrâsıyla kobayların nutufesinde tederrün basilinin mevcûd olduğunu isbât etdiler. Landouzy tarafından müşâhede olunan vak'a-i âtiye, mes'eleyi oldukca izâha hizmet eder:

Vâlidese; sıhhat ve âfiyetde olduğu hâlde [35] müteverrim pederden tevellüd eden müteverrim etfâlin, vilâdeti müte'akıb senede teverrüm 'alâ'imi gösterecek vefât etmeleri ancak nutfe tarikiyle verem basilinin -ışbâ' nazariyyesine müsteniden- büeyz-i mâderâneyi müteverrim kılmasından mütevelliddir. Tabâbet-i baytariyede bu husûsu mü'eyyid birçok misâller mevcûddur. "Baumgarten"e göre büeyz-i beşer, ancak vâlidenin basili tarafından müntin olabilirmiş.

Ba'zı ahvâldede vâlidede mevcûd verem basili deme geçerek cihâz-ı tenâsüliyye gelir. Diğer taraftan meşîme verem mikrobuna karşı gayr-i kabil-i vusûl bir vaz'iyetde olmadığından mikrob bu tarîk ile de vâlideden cenîne intikâl edebilir. Gartner hâmile olan kobayların demine verem basili zerk ederek cenîni, meşîme tarikiyle müteverrim kılmağa muvaffak olmuşdur. Binâen aleyh verem, doğrudan doğruya intikâl etmekle beraber bu vechle de intikâl edebilir.

Ekseriyetle müteverrim â'ileden tevellüd eden çocukların 'uzviyyeti, -neşv ü nemâyı rahimlerinde hücerâtın verem basilinin toksini teah-tı te'sirinde kalmasından- her dürlü emrâzı ahze müsâ'id bir hâlde bulunur. [36] Ba'zı etfâl, daha henüz pek küçük bir yaşda iken bu işbâ' kaziiyesinin kurbanı olur gider. Ba'zıları da "tazayyuk-ı sadr, etrâfin inceliği, cildin rikkati, ev'iyenin irtisâmı, kütle-i 'adaliiyenin neşv ü nemâsında bata'et, a'zâ-yı tenasüliyyenin küçüklüğü, kalb, ri'e gibi a'zânın sû-i teşekkülâtı ..." gibi tederrüne müsâ'id bünyenin levhâsını iş'âr ederler.

Verasât-i efrenci

Hérédité syphilitique

Dâül-efrencin tabi'at-ı intâniyyesi, birçok zamândan beri kabûl edilmiş olduğu gibi hâl-i hâzırda da Schaudinn'nin spiroketi keşf etmesiyle kat'î sûrette ta'yîn etmişdir.

Tederrünün irsen intikâl edebilmesi hakkındaki münakaşat-ı tibbiyyenin, dâül-efrencin intikâlinde de tekrâr yine lüzûm-ı fenni yokdur. Zîrâ afât-ı efren-ciye hakkındaki tedkikat-ı fenniye -oldukca- daha mükemmel ve kat'îdir. Dâül-efrence mübtelâ her ebeveynin çocuğu, frengili olmamakla beraber böyle etfâlde [37] görülen tezahürât-ı maraziyyenin tabi'atı dahi dâül-efrence âid değildir.

"Fournier", ebeveynden evlâda intikâl edecek olan dâül-efrenci beşe taksim ediyor:

1 - Bilhassa afât-ı efrenciyye

2 - Hayatla gayr-i kabil-i te'lif bir dereceye müncerr olabilen sûi'l-kinyenin intikâli

3 - 'Umûmî veya kısmî ihtilâlât-ı uzviyye-i mütezammire.

4 - Sû-i teşekkülât-ı vilâdiye.

5 - İsti'dâd-ı maraziyyedir.

Verâset-ı efrenciyenin 'avârızı, sûret-i kat'ide velâdeti ta'kib eden haftalarda görülmez. Bir takımları "mütেকaddim = Précoces", bir takımları da "müteahhir = Tardifs" dir.

Verâset-i efrenciyenin şerâ'iti

Cenîn için müntin olabilmekteki tâli' intân, eğer vakt-i telkîhde hem peder ve hem de vâlide frengili ise "100" de "92"; eğer yalnız vâlide frengili ise "100" de "84"; veyâ yalnız [38] peder frengili ise "100" de "37" dir.

Ebeveynin dâül-efrence mübtelâ olan tevlid etmekdeki isti'dâdı intânın bed'andan birçok zamân sonraya kadar devâm edebilir.

Fournier, yirmi sene evvel frengiye mübtelâ ebeveynin, yirmi sene sonra frengili evlâd tevlid etdiklerini zikir ediyor. Eğer ebeveynde zuhûr eden 'avârız-ı efrenciyenin mebd'e'î, dört beş sene evvel olur ve bu zamân zarfında da güzel bir tedâvî-i muzâdd-ı efrenciyyeye tabi' bulunulur ise bu gibi ebeveynin frengiyi evlâdına intikâl etdirebilmesi pek nadirdir.

Ebeveyndeki dâül-efrenc ne kadar eski olursa çocuklarda zuhûr edecek 'avârız-ı efrenciyenin vahâmeti de o nisbetde hafif olur.

Frengiye mübtelâ ebeveynin, evvelen frengili çocuk tevlid etdikleri hâlde sonradan sağlam evlâd yapması nâdirâtındandır. Çünkü intânât-ı efrenciyyenin birinci, ikinci senelerindeki cenînin müntin olması gâyetle vahîmdir. Binâen aleyh ikinci devrin 'avârazâtı arasında frengili ebeveynin sağlam [39] çocuk tevlid etmesi gibi misâller, pek nadir olarak zuhûr etmiştir.

Vâlideden geçen dâül-efrenc ya "büyeyz" veyâ "meşîme" tarikiyle intikâl eder. Pederden frenginin intikâlini îzâh mes'alesi, pek nadir olmakla berâber kat'idir:

1 - Sağlam vâlide ve frengili pederden frengili evlâdın zuhûru.

2 - Yalnız peder frengili olduğu takdirde sakat-ı kesretle vuku'u

3 - Peder, tedâvî-i muzâdd-ı efrenciyyeye konunca sakat vuku'unun tenâkus etmesi veyâ büsbütün bitmesi.

4 - Vâlidenin, gayr-i müntin kaldığı takdirde bi'l-âhire frengili olmayan bir adamla izdivâc etmesiyle frengiden vareste etfâle sahib olabilmesi.

Kuvve-i telkîhiyyeye sâhib olan huveyn-i menevînin berâberine spiroketi alabilmesi; ve bi'l-âhire onu reşmiye kadar bila-vâsıta intikâl etdirebilmesi vâki' midir?

Kezâ büeyyz; ilkâh zamânında huveyn-i menevî [40] ile intâna giriftâr olmuş 'uzviyyet-i mâder-âne vâsıtasıyla müntin olabilir. İşte bu mesâil muhtelif-e-i serîriyye üzerinedir ki "Baumês Colles" ve "Profeta" kanûnları te'sis olunmuştur.

"Baumes Kol" kanûnuna göre: "Vâlide frengili bir evlâd doğurduğu hâlde kendisi zâhiren sâlim dahi görülse frengiye karşı mu'âf kılınmış olduğundan sûret-i katiyyede kendi çocuğunu ırzâ' edebilir."

"Profeta" kanûnuna göre de: "Frengili vâlideden tevellüd etmiş ve zâhiren sâlim gibi görülen nev-zâd vâlidesi tarafından ırzâ' olundukda frengiye mübtelâ olmaz."

Mamafih ba'zen bu her iki kanûnun dahi müstesnâları olabilir. Ekser ahvâlde vâlide, kendi mahsûl-i ilkâhıyla müntin olur. Buna "dâül-efrenc habeli Siphilis conceptionlle" dinur. Çocukdaki mu'âfiyyet de mahsûlât-ı münhalenin meşîmeden geçmesiyle husûle gelebilir.

"Kaspari, Neuman, (?)" e göre [41] bu şerâ'it dâhilinde vâlide, dâül-efrenc telkîhâtına karşı müteasîdır. Ya'nî frengi telkîh olursa tekrâr frengiye musâb olmaz.

Eğer vâlide, ilkâhdan sonra frengiye musâb olmuşsa ve intânda beşinci aydan evvel ise sûret-i meş'ümede frengiyi cenîne nakl edebilir. Eğer beşinci aydan sonra ise çocuk sâlim doğabilir. Lakin sekizinci veyâ dokuzuncu ayda ise nev-zâd, sûret-i kat'îyyede dâül-efrencden masûn ve mu'âf kalır. Bununla berâber "?", cenîne -tarik-i meşîmevî vâsıtasıyla- frengi i'tâ etmiş olduğunu ve hamlden sonrada vâlidenin 'avârizât-ı tâliye-i efrenciyye tezahürâtı ibrâz etdiğini müşâhede etmişdir.

Hulâsa çocuklardaki frengi için tarik-i intân ber-vech-i âtîdir:

- 1 - Huveyn-i menevî, büeyyz veyâ her ikisi vâsıtasıyla
- 2 - Evvelce müntin olan büeyyzin intânât-ı tâliyesiyle.

Bunlardan birinci nev' tarik-i intân "verâset [42] ile intikâli" tasvîr etdiği hâlde ikincisi intân-ı rahimîyi iş'âr eder.

Verâset ve Mu'âfiyyet

Hérédite et Immunité

Nev-zâddaki mu'âfiyyet üç sûretle olabilir:

- 1 – Mu'âfiyyetin huveyn-i menevî, büeyz veyâ her ikisiyle vuku'a gelmesi.
- 2 - Vâlidenin 'uzviyyetinde ihzâr edilmiş olan muzâdd-ı toksin mâderinin meşîmeden geçerek cenîni mu'âf kılması (ki bu nev'mu'âfiyyete “mu'âfiyyet-i mün-faile” denir).
- 3 - Bilhassa cenîn hücerâtının, meşîmeden mürûr eden mevâddın te'sîriyle bi'z-zât masl-ı muzâdd-ı toksini ihzâr etmiştir. (ki buna da mu'âfiyyet-i fâ'ile - Immunité actif” nâmı verilir).

Ehrlich⁸'in tecârîbi, birinci faraziyyeye tezâdd teşkil eder. Çünkü müşârün-ileyh, erkek sıçanları “Abrine Ricine” maddelerine karşı mu'âf kıldıktan sonra hayvânât-ı mezbûreyi mu'âfiyyet almamış dişi sıçanlarla münâsebetle terk etmiş [43] ve bunlardan mütevellid yavruları mu'âyene ettiği vakt bu yavrularda mu'âfiyyetin te'sis etmediğini görmüştür. Ba'de birçok mü'ellifin dahi, bi'l-âhire aynı neticeye dest-res olmuşlardır. Binâen aleyh mu'âfiyyet, ne büeyz ve ne de huveyn-i menevî ile husûle gelmeyub ancak ba'zı mevâddın vâlideden cenîne intikâl etmesiyle hâsıl olur.

Bunun içindir ki: cedereye karşı nev-zâdın mu'âf doğabilmesi, vâlidenin, cedere aşısını ahze kabiliyetli olmamasıyla değil, bi'l-akis vâlidenin kemâl-i muvafakiyetle cedere aşısını almasına ve lenfavî cederiyye karşı da mu'âfiyyetin vilâdet esnâsında sûret-i kat'îyyede muzâdd-ı virûlan olmasına vâ-bestedir.

Eğer çocuk, vâlîde daha mu'âfiyyet kazanmamış iken ya'nî telkîhden on beş gün evvel doğmuş ise mu'âf olamaz.

Nazariyye-i Verâset

Théories de l'hérédité

Théorie de la pangénèse

Darwin'e göre hücerât, hubeybât-ı sagîre [44] ifrâğ eder ki bunlara: “Gem-mules cellulaires” nâmı veriliyor.

Hubeybât-ı mezbûre, muhtelif gıdâ alınca bi-l-inkisâm tekessür ederek ve neşv ü nemâ bularak kendi mümâsillerini meydâna koymağa müsâ'iddirler.

8 Paul Ehrlich (1854-1915). (ç.n)

Ecdâddan ahfâda intikâl eden bu hubeybât, ihtivâ ettiği evsâfı, teşkil eylediği ‘uzviyyete bahş ederler.

2 - Théorie de Haeckel = Haeckel Nazariyesi: Bu nazariyye, mesâ’il-i felsefe üzerine te’sîs edilub “istoloji” ve “fizyoloji” ile münâsebet-dâr olmadığından bahsden sarf-ı nazar olundu.

3 - Théorie de l’idioplasme de Noegeli: “Noegeli”⁹ her hücrede iki nev’ plazmanın mevcudiyetini kabûl ederek bunlardan birine “Idioplasma”; diğesine “Trophoplasma” nâmını i’tâ etmiştir.

“Trofoplazma”, “tagaddî ve münâsebat” ile ‘alâka-dâr ‘add edildiği gibi “idioplasma” [45] da “ecdâdın mahmûl olduğu evsâfı, ahfâda intikâl ettirmek” vazifesiyle mükellef olmak üzere kabul edilmiştir.

Théorie de la continuité du plasma germinatif ou Théorie de Weismann

Weismann nazariyesini, “ilkâhın, nüve ve kromatinin mevcûdiyyetine vâbeste olması” mes’eleşi üzerine istinâd ettirmiştir. Müşârün-ileyhe göre verâset, gerek fizyoloji gerekse marazî evsâfın Plasma germinatif originel ile ebeveynden ahfâda intikâl etmesidir.

Neşv ü nemâ bulan her mahlûk-ı cedide plazmanın bir kısmı, evsâf-ı ibtidâ’iyyesini muhâfaza eder ve her şahs-i cedîd; biri pedere, diğeri vâlideye mensûb iki nev’ plazma-ı intâşiyeye mâlikdir. Lakin bunların evsâf-ı ibtidâ’iyyeden gayr-i evsâfı sahib olmayarak sâlim kalan kısmı, pek cüz’idir. Onun içindir ki verâset batından batına geçtikçe tenâkus etmeye başlar.

Muallim-i muhterem Bouchard’a göre ise: Verâsetde [46] müzekker ve mü’ennes hücerâtın ihyât-ı (?) kromatikiyeside ‘alâka-dârdır. İhyât-ı mezbûre bütün dolunca inşikak ederek ikiye ayrıldıktan sonra her iki kısım da, aynı sûretle tevezzü etmiş hubeybât-ı kromatikiyeyi ihtivâ eder.

İlkâh zamânında büeyzin hücerâtı da aynı inkisâma uğrayarak her iki münkasım aksâm-ı müteşâbih birbiriyile imtizac ederler.

İşte birbirine mümteziç olan bu hubeybâtdır ki derunlarında müddahar evsâfı, bi’l-âhire mahsûl-i ilkâh nümûvve mazhar olunca meydâna çıkarırlar.

9 Karl Wilhelm von Nägeli (1817-1891). (ç.n)

Yine mu'allim-i müşârün-ileyh diyor ki: "Ahlâk ve evsâf-ı kesbiyyede sonradan 'uzviyyete idhâl olunan mevâdd-ı münhalenin hücerât-ı tenasülüyeyi ta'dil etmesinden mütevelliddir.

Hulâsa:

Mes'ele-i verâset emrâz-ı 'umûmiyyenin en mühim bir kısmı olduğundan bu husûsda ne kadar tafsilât verilse bana o bahsi kâmilen imlâ etmek kâbil olamaz. Yalnız şurası bilinmelidir ki: [47]

"Verâset müte'âkib batınlar arasında te'sîs iden bir samimiyet olduğu gibi terakkiyât-ı beşerin dahi en mühim bir mü'essiridir. Zirâ her ferd şunu tasavvur etmelidir ki hayâtın her bir ef'ali, ahfâda in'ikâs ve intikâl etmek mecbûriyetindedirler. [48]

1327 - 20 Teşrin-i Evvel.

Kant'ın Fenomenal Dünyası ve Bilim Felsefesine Yönelik Görüşleri

Ömer Fatih TEKİN*

Makale Geliş / Received: 01.11.2024
Makale Kabul / Accepted: 20.12.2024

Öz

Immanuel Kant, fenomenal dünya ve bilim felsefesi alanında derin kavrayışlar sunmuş bir düşünürdür. Fenomenal dünya, duyuvar aracılığıyla algılanan ve deneyimlenen, ancak zihnin kategorileri ve kavramları ile biçimlenen bir gerçeklik alanıdır. Bu dünya, Kant'ın "kendinde şey" (noumenon) olarak adlandırdığı, deneyim ötesindeki ve bilinemez bir gerçeklikten ayrı bir çerçeveye sahiptir. Ona göre bilimsel bilginin mümkün olabilmesi, deneyimlerin belirli bir düzen ve yasallık çerçevesinde yapılanmasını gerektirir. Bu düzen ve yasallık ise, zihnin a priori (deneyimden bağımsız) kategorileri ve ilkeleri aracılığıyla sağlanır. Örneğin, nedensellik ilkesi, deneyimlerimizin anlamlandırılmasında merkezi bir rol oynar. Kant, bilgi kuramında sentetik a priori yargıların kilit öneme sahip olduğunu savunur. Bu yargılar, deneyimden bağımsız olarak bilinebilmekle birlikte bilgi içeriği de taşır. Fenomenal dünya, bilimsel bilginin nesnesi konumundadır ve doğa yasaları ile düzenlenir. Bu yasalar, fenomenal dünyadaki olayların evrensel ve zorunlu bir çerçeveye oturtulmasını sağlar. Kant'ın fizik özelindeki düşünceleri, özellikle Newton fiziğinin ilkelerini a priori temellerde gerekçelendirme çabasıyla dikkat çeker. Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri eserinde, maddeyi "uzayda hareket edebilen varlık" olarak tanımlar ve itici ile çekici kuvvetler gibi temel fiziksel kavramları incelemeye alır. Bu yaklaşım, bilimin dayandığı metafiziksel zeminlerin kavranmasına önemli katkılar sağlamış ve bilimsel bilginin nasıl mümkün olduğuna dair kapsamlı bir tartışma zemini yaratmıştır.

* Dr. Öğr. Üyesi Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü, oftekin@kastamonu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1142-2706.

Künye: TEKİN, Ömer Fatih, (2024). Kant'ın Fenomenal Dünyası ve Bilim Felsefesine Yönelik Görüşleri, *Dört Öge*, 26, 65-82. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

Bu makale, Kant'ın fenomenal dünya anlayışının bilim felsefesine etkilerini ayrıntılı bir şekilde inceleyerek, onun çağdaş bilimsel düşünce için bir referans noktası olarak nasıl konumlandığını tartışmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, Kant'ın doğa bilimlerinin temellerine yönelik metafiziksel sorgulamaları ile modern bilim paradigması arasındaki ilişkiyi ele alacak ve onun epistemolojik çerçevesinin, bilimsel yöntemin ontolojik varsayımlarını nasıl şekillendirdiğini değerlendirecektir.

Anahtar Kelimeler: Kant, Bilim Felsefesi, Fizik, Doğa Felsefesi, Doğa Yasaları.

Kant's Phenomenal World and His Views on the Philosophy of Science

Abstract

*Immanuel Kant is a philosopher who has provided profound insights into the phenomenal world and the philosophy of science. The phenomenal world is the reality perceived and experienced through the senses yet shaped by the mind's categories and concepts. This world is distinct from what Kant terms the "thing-in-itself" (noumenon), a reality that exists beyond experience and is unknowable. According to him, scientific knowledge is possible only if experiences are organized within a framework of order and legality. The mind provides this order and legality's a priori (independent of experience) categories and principles. For instance, the principle of causality plays a central role in making sense of our experiences. Kant emphasizes the importance of synthetic a priori judgments in his theory of knowledge. These judgments are independent of experience yet provide substantial knowledge content. The phenomenal world is the object of scientific knowledge and is regulated by natural laws. These laws impose a universal and necessary framework on the events of the phenomenal world. Kant's reflections on physics, particularly his efforts to justify the principles of Newtonian physics on a priori grounds, are noteworthy. In *Metaphysical Foundations of Natural Science*, Kant defines matter as "that which can move in space" and examines fundamental physical concepts such as repulsive and attractive forces. This approach significantly contributed to understanding the metaphysical foundations of science and created a comprehensive platform for discussing how scientific knowledge is possible.*

This article examines the effects of Kant's understanding of the phenomenal world on the philosophy of science, discussing how he serves as a reference point for contemporary scientific thought. In this context, it will explore the relationship between Kant's metaphysical inquiries into the foundations of natural sciences and the modern scientific paradigm, evaluating how his epistemological framework shapes the ontological assumptions of the scientific method.

Keywords: Kant, Philosophy of Science, Physics, Laws of Nature, Philosophy of Nature.

Giriş

Kant'ın bilim felsefesi, felsefenin birçok alt disiplini tarafından ilgi ile karşılanmıştır ve üzerinde derin düşünceler oluşturulmuştur. Örneğin sayıları az da olsa çağdaş bilim felsefecilerinin Kant ile ilgilenmelerinin en önemli nedeni, belirli bilimlerin özerk ve bağımsız olmalarını dile getirmesi ve aynı zamanda dünyaya ilişkin bilimsel bilgimize felsefi bir çerçeve çizmesidir.¹ Böyle bir çerçeve, bilimsel teoriler ve yasaları da kapsayarak yapılmıştır.

Modern felsefe tarihçileri, bilim tarihçileri ve son olarak bilim felsefecileri Kant'ın bilimsel yazıları üzerine düşünmüşlerdir. Modern felsefe tarihçileri özellikle Kant'ın bilimle ilgili görüşlerinin onun kendine özgü metafizik ve epistemolojik doktrinlerini nasıl tamamlayabileceğini belirlemekle ilgilenir. Bilim tarihçileri, Kant'ın konununun Newton ve Leibniz gibi dönemin diğer doğa filozoflarının görüşleriyle nasıl örtüştüğü üzerine düşünürler.²

Bilim felsefecileri, diğer şeylerin yanı sıra, Kant'ın fiziğin kavramsal temelleri üzerine yaptığı çalışmaları, özellikle de madde teorisini, hareket teorisini ve mekaniğin temel yasalarına ilişkin açıklamalarını araştırır. Bu bağlamda, bu makalede Kant'ın bilim felsefesi olarak sayılabilecek yazılarının incelenmesi yapılacak, bilgi kuramı üzerinden kavramlarının bilim felsefesi bağlamında değerlendirilmesi yapılacaktır. Kant'ın fizik üzerine düşünceleri merkeze alınarak şekillenecek böyle bir irdeleme Kritik öncesi (1746-70), Kritik (1781-90) ve Kritik sonrası (1790 sonrası) dönemlerinde ileri sürdüğü iddiaları serimlemeyi amaçlar. Kant'ın bilim felsefesi alanındaki en etkili eseri olan *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri* (1786) adlı eser öncelikli incelenecek eser olacaktır.

Doğa Biliminin Metafizik Temelleri, Kant'ı bilim felsefesi açısından incelemek isteyenler için önemli bir eserdir. Bu eser, Kant'ın bazı temel Newtoncu ilkelerin a priori olarak bilinebileceğini gösterme girişimidir. Kant, bu çalışmada “saf doğa bilimi”nin nasıl mümkün olduğunu göstermeye çalışır ve bu açıdan “Saf Aklın Eleştirisi” ile yakından ilişkilidir. “Madde” üzerine düşüncelerini dile getiren Kant, onu “uzayda hareket edebilen şey” diye betimler ve bu tanımdan yola çıkarak çeşitli fiziksel ilkeleri türetmeye çalışır. Özellikle, itici ve çekici kuvvetler gibi temel fiziksel kavramları ele alır ve bunların maddenin zorunlu özellikleri olduğunu göstermeye çabalar.

- 1 Watkins, Eric and Marius Stan, “Kant’s Philosophy of Science”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/kant-science/>. (son erişim: 28/07/2024).
- 2 Watkins, Eric and Marius Stan, “Kant’s Philosophy of Science”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/kant-science/> (son erişim 28/07/2024).

1. Kant'ın Kavramsal Çerçevesi

Kant'ın bilim felsefesi açısından bakıldığında onun bilgi kuramı ve mantık anlayışı Newtoncu bilim düşüncesinin temellerini oluşturmuştur. Onun eleştirel felsefesi, saf aklın sınırlarını belirleyerek bilimsel bilginin olanaklılığını açıklamayı hedeflemiştir. Böyle bir hedef, bilimsel bilgiyi tanımlaması, bilimsel bilginin ilgili olduğu doğayı betimlemesi bakımından önemlidir. Çünkü bilginin tanımlanması ile birlikte doğanın da betimlenmesi bilim felsefesi için çalışma alanı yaratacaktır. Kavramsal çerçeve kısmında Kant'ın bilgi kuramına, fenomen/numen ayırımına, uzay ve zaman görülerine kısaca değinmek faydalı olacaktır.

1.1. Bilgi Kuramı

Kant, bilgi kuramında temel olarak, duyu verileri ve a priori kavramlar arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Ona göre, *sentetik a priori yargılar*, yani önceden deneyime dayanmayan ancak yine de bir içerik kazanan yargılar, bilginin temelini oluştururlar. Kant'a göre a priori bilgi deneyden bağımsız ve zorunluluğa sahip bilgidir. A posteriori bilgi ise deneyden elde edilen, empirik, mümkün bilgilerdir (Gedikli, 2022, s. 132). Bu anlamda a priori ve a posteriori bilgi, bilginin kaynağı ve bilginin tarzı ile ilgili bir ayırmadır (Kant, 2008, s. 52-53).

Kant'a göre bilgi, öznenin nesneyi algılamasıyla oluşur, ancak bu algılama süreci, öznenin kendi zihinsel yapıları tarafından şekillendirilir. Kant, zihnimizin doğuştan gelen ve deneyimden bağımsız olan "a priori" kavramlarla ve kategorilerle donatıldığını savunur. Bu yapılar, deneyimlerimizi organize etmemizi ve anlamlı bir dünyayı algılamamızı sağlar. Örneğin, zaman, mekân, nedensellik gibi kavramlar, deneyimlerimizi düzenleyen a priori formlardır. Eğer nesnelere bizim algılama ilkelerimizden tamamen bağımsız olsalardı, onlarla herhangi bir anlamlı etkileşimde bulunmamız mümkün olmazdı. Bilgi, ancak öznenin zihinsel yapıları ile nesnenin uyumu sayesinde mümkündür. Bu nedenle, Kant'a göre, bilginin sınırları, aynı zamanda zihnimizin sınırlarıdır.

Kant bilgileri deneyle olan temasları doğrultusunda a priori (her türlü deneyden ve duysal izlenimden uzak, deneye öncü) ve a posteriori (deneyden türeyen) olarak ikiye ayırır (Kant, 1993, s. A2). Kant'ın bilginin oluşumunu açıklamak için yaptığı bu ayırmada, asıl vurgu bilginin kaynağına yöneliktir (Dursun, 2004, s. 27). Kant, yargıları dört biçimde ele alır:

- a. Analitik a priori
- b. Analitik a posteriori
- c. Sentetik a posteriori
- d. Sentetik a priori

Analitik yargılar, yüklemi özesinde bir şekilde veya örtük içerilen ve özne konumunda bulunan terimin çözümlenmesiyle elde edilen yargılardır. Yani Kant'ın sözleriyle, “açıklayıcı yargılardır”. Analitik yargılar, bilгимizi genişletmeyen, kavramın içinde taşıdığı anlamı açığa çıkaran yargılardır (Gedikli, 2022, s. 132). Sözgelimi, “Bütün bekarlar evli olmayanlardır” önermesi gibi. Analitik yargı Kant için ayrıca bir bütünün peşinen doğru olduğundan yola çıkılarak buna göre bütünün parçalarının temellendirilmesi anlamında da kullanılmaktadır. Kant'a göre analitik önermelerin işlevi, kullandığımız kavramları açıklamak ve onları daha anlaşılır hale getirmektir (Wood, 2009, s. 50).

Arslan'a göre analitik önermeler hâlihazırda olanı daha belirgin hale getirmekten öte başka bir görev icra etmezlerken; sentetik önermeler ise bilimlerin temel önermeleridir ve bilğimiz ancak sentetik önermeler vasıtasıyla genişler (Arslan, 2017, s. 2437). Çünkü sentetik önermeler birbirinden farklı bilgileri bir araya getirerek, verili olmayan yeni bilgiler üretirler. Örnek vermek gerekirse, “Bazı atlar siyah hızlı koşar” önermesi, bilğimizizi artıran bir önermedir.

Sentetik a priori yargılar bize bilgiyi sağladığı için fenomenal dünyanın bilimlerini de olanaklı kılar. Yani günümüz doğa bilimlerini olanaklı kılan da bu tür yargılardır. Sentetik a priori yargılar öyle yargılardır ki, sonuçları bakımından hiçbir deney yargısında görülemeyecek zorunluluğa sahiptir ve aynı zamanda kavranılması için görüsel unsurlara ihtiyaç duyar (Arslan, 2017, s. 2437).

1.2. Fenomen Numen Ayrımı

Kant'ın, fenomen numen ayrımı, onun metafiziğinin ve bilgi kuramının merkezinde bulunur. Kant, Bilginin oluşumunda iki ayrı alan tanımlar: fenomen ve numen. İnsan algısının ve deneyiminin konusu olan şeyler fenomen olarak adlandırılır. Fenomenal dünya ise, duyularımız aracılığıyla algıladığımız görünüş dünyasıdır. Böyle bir dünya, duyularımız aracılığıyla algılanıp anlama yetimiz sayesinde işlenen fenomenlerle doludur. Bu fenomenler, uzay ve zaman içinde var olan ve nedensellik kategorisi ile düzenlenen nesnelere. İnsan zihni Kant'a göre, fenomenlerle uyumludur. Doğal olarak dünyayı, fenomenler aracılığıyla deneyimler ve anlam yükleyebiliriz.

Numen ise, fenomenlerin arkasındaki “kendinde şey”dir. Bu, nesnelere bizim algımızdan bağımsız olarak sahip oldukları gerçekliktir. Numen, insan zihnine kapalıdır. Doğrudan kavranamaz ya da deneyimlenemez ve böylece bilinemez. Bu bakımdan numenal dünya bilimin sınırları dışında kalır ve doğa yasalarına açık değildir.

Fenomen/numen ayrımı epistemolojik açıdan insan aklının sınırlarını belirler. Böyle bir ayrım neyin bilimsel neyin de metafizik olduğunu belirtmesi ba-

kımından oldukça önemlidir. Kant'a göre, dünyayı anlama ve açıklama çabamız fenomenal alanla sınırlıdır. Numen alanı, mutlak ve nihai gerçekliğinin kendisi olsa da bilinemez ve kavranamaz niteliktedir.

Kant, duyulur ve düşünülür dünya ayrımını reddederek, bilginin hem deneyime hem de zihnin yapılarına dayandığını savunur (Cassirer, 1996, s. 113). Ona göre, uzay ve zamandaki nesnelere duyularımız aracılığıyla algılarız, ancak bu algıları anlamlı hale getiren şey, zihnimizin doğuştan gelen kategorileridir. Kant'a göre duyular, bize sadece ham veriler sağlar, yani "görünümler" dünyasını sunar. Ancak zihnimiz, bu ham verileri kategoriler yardımıyla işleyerek nesnelere hakkında düşünebilir ve onları kavrayabilir. Bu nedenle, "akılla kavranan âlem" üzerine düşünmek de mümkün hale gelir (Erişirgil, 1997, s. 89). Kant'ın vurguladığı önemli bir nokta, sadece "görünümler" dünyasını bilebileceğimizdir. Duyularımız aracılığıyla deneyimlediğimiz dünya, "nesnelere maddi bir dünyası" olarak karşımıza çıkar ve bu dünya, zaman ve mekân içinde nedensellik yasalarına göre işler (West, 1998, s. 37). Fenomen (görünüş) ve numen (kendinde şey) ayrımını yapan Kant, bilginin kaynağını ikiye ayırır: apriori ve aposteriori. Apriori bilgi, deneyimden bağımsız, zorunlu ve tümel bir bilgi türüdür. Örneğin matematiksel önermeler apriori bilgiye örnek olarak verilebilir. Aposteriori bilgi ise deneyime dayanan, olgusal bir bilgi türüdür (Dağ, 2020, s. 5).

Fenomenal dünya, Kant'a göre deneyimlediğimiz ve bilimsel olarak incelemelerde bulunduğumuz dünyadır. Bu dünya, bilimsel bilginin nesnesidir. Bilim, fenomenal dünyadaki olayları ve fenomenleri inceler. Bu inceleme, doğa yasaları aracılığıyla düzenlenir. Doğa yasaları, fenomenal dünyadaki olayları düzenlediği için evrensel ve zorunludur. Fenomenal dünya, insan zihninin a priori formları olan zaman ve mekân içinde düzenlenir.

1.3. Uzay ve Zaman Görümleri

Kant, uzay ve zaman, a priori, yani deneyimden bağımsız ve zorunlu kavramlar olarak tanımlar. Bunlar, dış dünyayı algılayabilmemiz için vazgeçilmez yapılar olup, tüm deneyimlerimizi olanaklı kılan formlardır. Kant, felsefesini geliştirirken kendisinden önceki düşünürlerin uzay ve zaman konusundaki görüşleriyle yakından ilgilendi. Özellikle Leibniz ve Newton arasındaki meşhur tartışma, Kant'ın eleştiri öncesi dönemdeki düşüncelerini derinden etkiledi. Bu tartışmada Leibniz, uzay ve zamanın nesnelere arasındaki bağıntılardan türetilen kavramlar olduğunu savunarak "bağıntısal" bir yaklaşım benimsedi. Ona göre uzay ve zaman, kendi başlarına var olan varlıklar değil, nesnelere konumlarını ve hareketlerini tanımlamak için kullandığımız kavramsal araçlardır. Leibniz bu görüşlerini metafizik

argümanlarla temellendirdi. Newton ise tam tersine, uzay ve zamanın nesnelere bağımsız olarak var olan “mutlak” varlıklar olduğunu ileri sürdü. Ona göre uzay, nesnelere içinde bulunduğu boş bir “kap” gibiydi ve zaman, her şeyden bağımsız olarak akan bir nehir gibiydi. Newton bu görüşlerini matematiksel ve fiziksel gözlemlere dayandırdı. Kant hem Leibniz’in hem de Newton’un argümanlarında zayıf noktalar buldu ve bu tartışmayı çözümlmek için kendi özgün “transandantal idealizm”ini geliştirdi (Aşık, 2018, s. 58).

Kant’a göre, uzay ve zaman, insan deneyiminin temel a priori formlarıdır; yani, deneyimden önce gelen ve deneyimi mümkün kılan yapısal özelliklerdir. Uzay, dışsal nesnelere düzenlendiği ve birbirleriyle ilişkili olduğu bir çerçeve sunarken, zaman, olayların ardışıklık içinde düzenlendiği bir çerçeve sağlar. Kant, uzay ve zamanın nesnelere kendilerinde (numenler) değil, sadece bizim algımızda (fenomenler) var olduğunu savunur ve bu görüşe transandantal idealizm adını verir. Bu bağlamda, uzay ve zaman, nesnelere kendilerinin özellikleri değil, insan zihninin nesnelere düzenleme ve anlamlandırma yollarıdır. Bilimsel bilgi ve fiziksel yasalar, uzay ve zamanın bu a priori formlarına dayanarak anlaşılır ve uygulanır. Kant’ın bu görüşleri, bilgiye ulaşma sürecinde aklın ve duyunun nasıl işlediğini anlamamıza yardımcı olurken, modern felsefe ve bilimde derin etkiler bırakmıştır. Kant’a göre, nesnelere özünde ne olduğunu, yani “kendinde şey”i bilemeyiz. Bilgimiz, nesnelere bize nasıl göründükleriyle, yani “fenomenler”le sınırlıdır. Nesnelere, ancak zihnimizin uzay ve zaman formları aracılığıyla bize görünebilirler (Heimsoeth, 2012, s. 61). Bir nesneyi deneyim yoluyla kavrayabilmemiz için, o nesnenin duyuusal verilerinin, zihnimizdeki ilgili kavramla ilişkilendirilmesi gerekir (Urhan, 2003, s. 11; akt. Arslan, 2017, s. 2438). Başka bir deyişle, algıladığımız şey, nesnenin kendisi değil, onun zihnimizdeki temsilidir.

Kant’ın bilim felsefesini belirleyen kavramsal çerçevesi ve ilgili kavramları kısaca tanıttıktan sonra, makalenin ana meselesi olan Fizik üzerinden bilim felsefesi ile ilgilenmeye başlayabiliriz.

2. Fizik: Kritik Dönem Öncesi

Kant, yaşadığı dönemde bilimin zirvesinde olan Newton fiziğinin, değişmez, evrensel ve zorunlu bilgiler sunduğuna inanıyordu. Ona göre, matematik gibi, doğa bilimleri de kesin, zorunlu ve değişmez yargılar ortaya koyuyordu. Dolayısıyla bu bilgiler, fenomenler dünyasını anlamak için elimizdeki tek ve en kapsamlı araçlardı (Rosenberg, 2005, s. 39). Ancak Kant, Hume’un eleştirilerinin de bilincindeydi. Bilimin kesinlik iddiasında bulunabilmesi için deneyimden elde edilen verilere dayanmaması gerektiğini düşünüyordu. Kendi ifadesiyle, “Deneyim bana neyin var

olduğunu ve nasıl olduğunu öğretir, ama hiçbir zaman onun zorunlu olarak öyle olması gerektiğini ve başka türlü olamayacağını öğretemez” (2002, s. 44; akt. Gedikli, 2022, s. 131).

Kant’a göre Newton fiziğinin başarısının sırrı, insan zihninin doğayı anlama biçimine uygun olmasıdır (Ural, 2012, s. 21). Yani Newton’un matematiksel fiziği, aklın doğasında bulunan “saf doğa bilgisi” ile örtüşmekte, hatta bu bilgilerden beslenmektedir. Eğer Newton fiziğinin kesinliği sadece deney ve gözlemlere dayandırılıyorsa, Kant’a göre Hume’un bilimin güvenilirliğine yönelik şüphelerini aşmak imkânsız olurdu. Bu durumda, kesin bir bilim olarak doğa biliminden bahsetmek mümkün olmazdı (Rosenberg, 2015, s. 27-28,155; Ural, 2012, s. 19-22). Kısacası, Kant’a göre insan, zihninde var olan apriori yapılar sayesinde kesin bir doğa bilimi inşa edebilir (Gedikli, 2022, s. 131). Newton fiziği de bu durumun en güzel örneklerinden biridir.

Kant’ın Kritik öncesi ilk yayınları, çeşitli geniş kozmolojik sorunları çözmeyi ve bu sorunların çözümlerinin gerektirdiği madde teorisini temellendirecek daha kapsamlı bir metafizik geliştirmeyi amaçlar. Kant’ın ilk yayını olan *Canlı Kuvvetlerin Gerçek Tahmini Üzerine Düşünceler* (1746) adlı eser bu dönemin en önemli eseri olarak görülür. Descartes’in hareket yasaları ile Leibniz’in bu hareket yasalarına eleştirileri üzerine kurulu olan Kant’ın eseri, doğa felsefesini kurgularken Kant’a önemli bir perde aralamıştır.

Leibniz ve Kartezyen gelenek arasında arabuluculuk rolü üstlenen Kant, vis viva³ yani canlı kuvvet tartışmasına da dahil olmuştur. Her bir kuvvet ölçüsünün doğru olduğunu, ancak farklı bağlamlarda doğru olduğunu savunan Kant, cisimleri incelemenin “matematiksel” ve “metafiziksel” olmak üzere iki yolunu birbirinden ayırır ve bunların farklı cisim anlayışlarını varsaydığını iddia eder (1:140f).

Kant, *Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması*’nda tözün doğasını detaylandırır. İlk iki bölümde Wolff’un Çelişmezlik ve yeter sebep ilkelerini revize eder. Üçüncü bölümde, yeter sebep ilkesinden türeyen ardışıklık ve birlikte varoluş ilkelerini tartışır. Leibnizci uyuma karşı çıkarak, tözler arasındaki nedensel bağlantıların değişiklik yarattığını savunur.

Kant’ın *Fiziksel Monadoloji* (1756) adlı eseri, uzayın sonsuz bölünebilirliği ile tözlerin basitliğini uzlaştıran bir madde teorisi sunar. Kant, basit tözlerin uzay etkinlik alanlarıyla doldurduğunu savunur. Bu teori, tözlerin basitliğini korurken

3 “Vis viva” terimi, 17. ve 18. yüzyıllarda fizik ve mekanik alanında önemli bir tartışma konusu olmuştur. Latince “canlı kuvvet” anlamına gelen “vis viva”, enerjinin korunumu ve kinetik enerji kavramlarının erken bir formunu ifade eder. Bu tartışma, özellikle Leibniz ve Descartes gibi filozoflar ve bilim insanları arasında önemli bir yer tutar.

uzamsal özelliklerin etkileşimlerden kaynaklandığını belirtir. Ayrıca, çekici ve itici kuvvetlerin gerekliliğini ve eylemsizlik kuvvetinin önemini vurgular, Newtoncu ilkeleri kabul ederek önceki görüşlerinden farklı bir konum alır.

Aralanan bu aralık ile birlikte Kant, Doğa bilimlerine karşı daha detaylı araştırmalar yapmaya başlamış, Newton mekaniği üzerinden doğa felsefesini inşa etmeye başlamıştır. Şimdi onun kritik döneminin fizik anlayışına geçebiliriz.

3. Fizik: Kritik Dönem (Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri)

Kant, *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri* adlı eserinde (1786) bilim ve doğadaki yasalar üzerine görüşlerini geliştirilmiştir. Kant'ın, uzay, zaman, hareket gibi temel sorunlar ile mekaniğe ait hareket yasaları ve evrensel çekim yasası ile ilgilendiği görülmektedir.

Metafizik Temeller'in önsözünde Kant, bir bilgi bütününe gerçek anlamda doğa bilimini oluşturması için hangi koşulların karşılanması gerektiğini belirlemek amacıyla doğa ve bilim kavramlarını analiz eder. Kant'a göre doğa kavrayışı ayrılmaz bir şekilde yasaların zorunluluğu kavrayışı ile bağlantılıdır ve yasalar a priori forma sahip olmalıdır. Çünkü bir bilimin temelleri ve ilkeleri yalnızca deneysel bir forma sahip ise kesin olmaktan uzak olduğu iddia eder.

3.1. Kinematik

Metafizik Temeller kitabının ilk bölümü olan kinematikte Kant maddeyi "uzayda hareket edebilen" olarak tanımlar ve hareketi matematiksel bir büyüklük, matematik yoluyla ölçülebilecek bir büyüklük olarak kurma amacı taşır. Ancak hareketi, matematiksel büyüklüğüyle ölçebilmesi sorunu, mutlak bir referans ya da gözlem çerçevesi saptanmadığında görüldüğü kadar kolay değildir, çünkü referans ya da gözlem çerçevemizin kendisi hareket ediyorsa, hareketin niceliğinin hesaplanmasında bunun devreye girmesi gerekir (Hakyemez, 2019, s. 40). Kant, kinematik bölümünde maddenin hareket edebilirliği üzerine odaklanarak, hareketin ve hareketin bileşenlerinin (hız ve yön) saf miktar teorisini sunar. Bu teori, hareketin uzay ve zaman içindeki temsilini matematiksel olarak inceler ve mutlak uzay kavramını sorgular. Kant, bu bölümü kinematik ile ilgili yapmış olduğu beş açıklama ile netleştirir.

Açıklama 1:

Madde, uzayda hareket edebilen bir şeydir. Hareket edebilen uzay, maddi veya görelî uzay olarak adlandırılırken, tüm hareketlerin düşünülmesi gereken ve mutlak olarak hareketsiz olan uzay, saf veya mutlak uzay olarak adlandırılır. Kine-

matikte madde, sadece hareket edebilirliği ile ele alınır ve bir nokta olarak düşünülebilir. Bu nedenle, maddeye içsel yapısı veya miktarı dışında başka bir özellik atfedilmez (Kant, 2004, s. [480] 15).

Bu metin, Kant'ın uzay ve madde anlayışını ele alıyor. Metne göre, bir şey ancak mekânda hareket edebiliyorsa “madde” olarak tanımlanabilir. Hareketin gerçekleştiği bu mekâna “maddi mekân” denirken, tüm hareketleri içinde barındıran ve kendisinin hareketsiz olduğu varsayılan mekana ise “mutlak mekan” adı verilir. Kant, kinematik açıdan maddenin içsel özelliklerinin önemsiz olduğunu, asıl önemli olanın maddenin hızı ve hareket yönü olduğunu belirtir. İlginç bir şekilde, Kant hareketin yönünü de niceliksel olarak ele alır. Ona göre madde kavramı, tüm dış duyularımızla algılayabileceğimiz nesnelere için geçerlidir. Mekân ise, tüm bu dış duyularımızın algıladığı formların temelidir. Madde, dış duyularımız aracılığıyla bize “iç duyular” olarak yansır ve bu da dış dünyanın deneysel bilgisini oluşturur. Kant'a göre madde, doğuştan gelen bir bilgi değildir ve deneyim yoluyla öğrenilir. Deneyimlerimizde her zaman duyularımızla algıladığımız bir şeyler vardır ve bu algılar, duysal deneyimlerimizin gerçek birer parçasıdır. Bu nedenle, hareket deneyimlerimizde de mekânı algılayabiliyor olmamız gerekir. Mekân, tüm deneyim nesnelere toplamını kapsar ve bu nedenle kendisi de bir deneyim nesnesidir. Kant bu algılanabilir mekâna “empirik mekân” adını verir. Ancak hareketli bir mekân algıladığımızda, onun içinde hareket ettiği daha büyük ve yine maddi bir mekânı da varsaymış oluruz. Bu durum, sonsuza kadar genişleyen bir mekân anlayışına yol açar. Dolayısıyla, deneyimlediğimiz tüm hareketler görecelidir.

Açıklama 2:

Bir şeyin hareketi, belirli bir uzaya göre dış ilişkilerinin değişimidir. Hareketin yer değişikliği olarak yaygın açıklaması, maddeyi bir nokta olarak düşünerek kullanılabilir. Ancak, hareket eden cisimlerin yerini belirlemek için merkez noktalar arasındaki mesafe dikkate alınır. Bir cisim yerini değiştirmeden hareket edebilir, örneğin dünyanın kendi eksenini etrafında dönmesi gibi. Hareket, fiziksel bir nokta için her zaman yer değişikliği olarak düşünülebilir (Kant, 2004, s. [482] 17).

Kant'a göre hareket kavramını anlayabilmek için öncelikle madde kavramını anlamak gerekir. Uzamsal boyutları göz ardı ederek maddeyi kavramsallaştırmak istediğimizde, onu bir “nokta” olarak ele alabiliriz. Kant, herhangi bir cismin konumunu temsil etmek için bu nokta kavramını kullanır. Örneğin, Ay ile Dünya arasındaki mesafeyi hesaplarırken, bu iki gök cisminin merkez noktaları arasındaki en kısa çizgiyi referans alırız. Ancak bir cismin konumunu sadece merkez noktasıyla sınırlamak, cismin hareket etmediği anlamına gelmez. Örneğin Dünya, kendi eksenini etrafında dönerken merkez noktası sabit kalır. Fakat bu dönüş hareketi,

Dünya'nın Ay gibi diğer gök cisimlerine göre konumunu değiştirir. Farklı zamanlarda Ay'a göre farklı yönlere bakan Dünya üzerinde, bu hareketin etkileri gözlemlenebilir. Sonuç olarak, yer değiştirme ile ilgili hareket denklemleri sadece "fizik noktaları" olarak adlandırılan, boyutsuz noktasal varlıklar için geçerlidir. Gerçek dünyadaki cisimlerin hareketi ise hem kendi hareketlerini hem de diğer cisimlere göre konumlarındaki değişimi içeren daha karmaşık bir yapıya sahiptir.

Açıklama 3:

Hareket etmeme, aynı yerde sürekli var olma durumudur. Hareket halindeki bir cisim, geçtiği çizginin her noktasında bir an için bulunur. Bir cismin hareketi, belirli bir hızda sabit olarak düşünülmediğinde, durma kavramı, sürekli var olma olarak açıklanabilir (Kant, 2004, s. [485] 20).

Kant, hareketsizliği geleneksel "hareket yokluğu" tanımından farklı bir şekilde ele alır. Ona göre hareketsizlik, bir nesnenin belirli bir zaman dilimi boyunca aynı konumu koruması anlamına gelir. Yani nesne, zaman içinde varlığını sürdürürken konumunu değiştirmez. Kant, hareket ve hareketsizlik konusundaki bu anlayışını açıklamak için şu soruyu sorar: Hareket halindeki bir cisim, hareket ettiği doğrunun her bir noktasında hareketli midir, yoksa hareketsiz midir? Kant'a göre cevap, cismin her noktada hareketli olduğudur. Çünkü cisim, her ne kadar o an için belirli bir noktada bulunuyor olsa da hareketten yoksun değildir. Aslında cisim, sürekli bir değişim ve hareket halindedir. Bu noktada Kant, çekim kavramını da devreye sokar. Çekim kuvveti, cisimler üzerinde sürekli bir etkiye sahiptir ve bu etki, cisimlerin hareket durumunu sürekli olarak değiştirir. Dolayısıyla, çekim kuvvetinin her zaman var olması nedeniyle, hareketin tamamen yok olduğu bir an düşünülemez.

Açıklama 4:

Bileşik bir hareket kavramını inşa etmek, iki veya daha fazla verilen hareketin bir hareketli cisimde birleşmesiyle ortaya çıkan bir hareketi a priori olarak sezgide sunmak demektir. Kinematik, hareketlerin genel olarak miktar açısından inşasını belirler ve bu hareketleri a priori olarak sadece miktar olarak hem hız hem de yön açısından belirler (Kant, 2004, s. [487] 22).

Kant'a göre kinematik prensipleri, hareketin göreceli olduğunu ortaya koyar. Bir cismin hareketini gözlemleyebilmemiz için, ya cismin hareket ettiği referans noktasının hareketsiz olduğunu varsaymamız ya da cisimle birlikte hareket eden bir referans noktasını baz almamız gerekir. Kant, hareketin madde olmadan var olamayacağını savunur. Bu nedenle, "mutlak hareket" kavramını reddeder. Çünkü mutlak hareket, maddesiz bir mekânda gerçekleşmesi gere-

ken bir hareketi ima eder ve Kant'a göre böyle bir mekânı deneyimlememiz mümkün değildir. Deneyimlerimiz her zaman maddi bir dünyaya referansla gerçekleştiği için, hareket algımız da bu maddi dünyanın sınırları içerisinde kalmak zorundadır.

Açıklama 5:

Hareketin bileşimi, bir noktanın hareketinin, bu noktanın iki veya daha fazla hareketinin birleşimi olarak temsil edilmesidir. Kinematik, hareketlerin saf miktar teorisidir ve hareketin bileşenlerini (hız ve yön) dikkate alır. Hareketlerin bileşimi, iki hareketin bileşimine indirgenebilir ve bu hareketler aynı çizgide veya farklı çizgilerde meydana gelebilir (Kant, 2004, s. [489] 24).

Kant'a göre kinematik, hareketin niceliksel özelliklerini inceleyen bir disiplindir ve bu inceleme, saf matematiksel prensiplere dayanır. Kant, kinematik analizlerinde şu sonuca ulaşır: Bir noktanın hareketini iki farklı hareketin bileşkesi olarak ele almak için, bu hareketlerden birini mutlak bir mekânda gerçekleşen bir hareket olarak düşünmek, diğerini ise bu mutlak mekâna göre hareket eden bir referans noktasına göreli bir hareket olarak düşünmek gerekir.

Kinematik bölümünün incelenmesinden sonra maddenin uzayı dolduran ve hareket edebilen bir şey olarak tanımlandığı dinamik bölümüne geçebiliriz.

3.2. Dinamikler

Kant bu bölümde maddeyi kabaca uzayı dolduran ve hareket edebilen bir şey olarak betimler. Madde kavramını gerçeklik, olumsuzluk ve sınırlılık kategorileri üzerinden değerlendirmeye alır (Hakymez, 2019, s. 43-44).

Bu bölümün ilk dört önermesi, itici kuvvetlerin doğasını ve gerekliliğini tartışır. Kant, maddenin uzayı doldurması için itici kuvvetin gerekli olduğunu savunur, çünkü katılık, maddenin başka bir maddeye nüfuz etme girişimine nasıl direndiğini tam olarak açıklayamaz. İtici kuvvetlerin sonsuza kadar derece kabul ettiğini ve maddenin sonsuza kadar sıkıştırılabilse de asla nüfuz edilemeyeceğini belirtir. Madde nüfuz edilmeye ya da sıkıştırılmaya mutlak olarak direnen bir katılıkta değildir; tersine, kendisini daha küçük bir uzaya sıkıştırmaya yönelik çabaya bir genişleme kuvveti ya da baskısı ile karşı çıkan temelde elastik bir sürekliliktir. Ne kadar sıkıştırılırsa, o kadar direnir, ancak asla sıkıştırılamayacak hiçbir madde söz edemeyiz.

Madde, kapladığı her uzay parçası ve noktasında bu itme kuvvetini sergilediğinden, aynı zamanda her bir noktadan ayrılabilir. Böylelikle madde artık sonsu-

za dek bölünebilir kabul edilebilir ve yine de madde olarak kalır (Hakyemez, 2019, s. 47). 4. Önermede Kant, maddenin sonsuza kadar bölünebilir olduğunu belirtir; bu da *Fiziksel Monadoloji* eserinden önemli bir ayrılışı temsil eder. Kant, uzayın ve bölünebilirlik gibi uzamsal özelliklerin kendinde şeylerin özellikleri değil, yalnızca görünüşleri olduğunu kabul eder.

Önerme 5-8, çekici kuvvetlere ayrılmıştır. Kant, maddenin uzayı doldurabilmesi için çekici kuvvetlerin gerekli olduğunu savunur. Sadece itici kuvvetler olsaydı, madde kendini sonsuza kadar dağıtırdı. Hem çekici hem de itici kuvvetlerin madde için esas kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Kant, Newton'un çekim kavramını metafiziksel olarak ele alır ve uzaktaki eylemin temas yoluyla eylemden daha sorunlu olmadığını savunur. Önerme 8, çekici kuvvetlerin hemen sonsuza kadar etki ettiğini savunur.

Dinamiğe Genel Bakış'ta Kant, maddenin spesifik çeşitlerinin temel çekim ve itme kuvvetlerine nasıl indirgenebileceğini değerlendirir ve “matematiksel-mekani” ile “metafiziksel-dinamik” açıklama tarzları arasındaki ayrımı ele alır. Matematiksel-mekanik modun avantajlarını kabul ederken, bu modun mutlak nüfuz edilemezliği varsayarak “boş bir kavramı” kabul ettiğini ve maddeye içkin olabilecek tüm güçlerden vazgeçtiğini belirtir.

3.3. Mekanik

Metafizik Temeller'in üçüncü bölümü olan Mekanik'te Kant, madde kavramını bağıntı kategorileri açısından ele alır ve kütlelenin (maddenin) korunumu yasasının, Newton'ın birinci hareket yasası olan eylemsizlik yasasının ve Newton'ın üçüncü hareket yasası olan etkinin ve tepkinin birliği yasasının maddenin a priori (dolayısıyla zorunlu ve evrensel) belirlenimleri olduğunu savunur (Hakyemez, 2019, s. 52). Kant, Önerme 1'de maddenin niceliğinin nasıl tahmin edileceğini açıklar ve Önerme 2-4'te Mekanik'in üç yasasını belirtir. İlk olarak, maddenin ve hareketin niceliğini tanımladıktan sonra, maddenin niceliğinin yalnızca belirli bir hızdaki hareketin niceliğiyle tahmin edilebileceğini savunur. Maddenin miktarını tahmin etmenin evrensel olarak uygulanabilir tek yolu, maddenin hızını sabit tutmaktır.

Önerme 2'de Kant, Birinci Mekanik Yasasını ifade eder: maddenin toplam miktarı, maddedeki tüm değişimler boyunca aynı kalır. Bu yasa, doğadaki herhangi bir değişim boyunca hiçbir tözün ortaya çıkmadığı ya da yok olmadığı ilkesine dayanır. Kant, uzamsal ve uzamsal olmayan tözler arasında önemli bir fark olduğunu belirtir; maddenin niceliği, birbirine dışsal gerçek şeylerin çokluğundan oluştuğu için, niceliğini azaltmanın tek yolu bölünmedir.

Kant'ın 3. önermede ifade ettiği Mekaniğin İkinci Yasası, maddedeki her değişimin dışsal bir nedeni olduğudur. Bu yasa, Newton'un eylemsizlik yasasına benzer, ancak Kant, maddenin içsel belirlenimlere sahip olmadığını ve yalnızca dışsal ilişkilerle belirlendiğini savunur. Eylemsizlik, bir cismin durumunu korumak için olumlu bir çaba göstermesi anlamına gelmez, daha ziyade cansızlığı ifade eder. Kant, doğa biliminin eylemsizlik yasasına bağlı olduğunu ve bu yasanın reddinin hylozoizme yol açacağını savunur.

Kant'ın 4. önermede ifade edilen Üçüncü Mekanik Yasası, hareket iletişiminde etki ve tepkinin eşitliğini ileri sürer. Kant, tüm dış eylemlerin etkileşim olduğunu ve hareket değişikliklerinin karşılıklı ve eşit olduğunu belirtir. Bir cismin hareketindeki değişimin nedeni, diğer cismin hareketindeki değişimin eşit ve zıt bir nedenini gerektirir; etki tepkiye eşit olmalıdır.

3.4. Fenomenoloji

Kant'ın *Metafizik Temeller* eserinin son bölümü olan Fenomenoloji, maddenin hareketinin modal olarak nasıl deneyimlenebileceğine odaklanır. Kant, bir cismin muhtemelen hareket ettiğine, gerçekten hareket halinde olduğuna veya hareketinin zorunlu olduğuna karar verebilmemiz için gereken koşulları açıklar. Üç önermesi, doğrusal hareketin maddenin mümkün bir yüklemi, dairesel hareketin gerçek bir yüklemi ve bir maddenin diğerine göre eşit ve zıt hareketinin zorunlu bir hareket olduğunu belirtir.

Kant, mutlak uzayın statüsünü tartışır ve bunun deneyim nesnesi olmadığı için aklın bir ideası aracılığıyla temsil edilmesi gerektiğini savunur. Mutlak uzayı bilemesek de bilimsel pratiğimizde düzenleyici bir ilke olarak işlev görür. Kant'ın akıl fikirlerinin düzenleyici ilkeler olarak işlev görebileceği görüşü, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde geliştirilmiştir.

Friedman, Kant'ın Newton'un mutlak uzay ve zamanını reddetmesi ışığında, klasik mekaniğin varsaydığı gerçek hareket kavramını açıklamaya çalışır. Kant, Newton'un üç yasasının ayrıcalıklı bir referans sisteminde geçerli olduğunu ve bu çerçeveye göre cisimlerin hareketlerinin nesnel deneyimini ürettiğimizi savunur. Ancak, Kant'ın mekanik yasalarının bu çerçeveyi tanımladığına yönelik ikna edici bir durum ortaya koyar.

4. Fizik: Kritik Dönem Sonrası (Opus postumum)

Kant'ın fiziğe olan ilgisi, *Metafizik Temeller*'in yayımlanmasından sonra da devam etti. 1796'dan sonra fizik konularına ilişkin çeşitli notlar, eskizler ve taslaklar

üzerinde çalıştı. Bu çalışmalar, ölümünden bir yüzyıl sonra “Opus postumu” olarak yayımlandı. Bu eser, Kant’ın düşüncelerinin evrimini ve önemini ortaya koymaya çalışır.

Kant, 1796 civarında yeni bir eserin taslağını hazırlamaya başladı. Çoğu yorumcu, “Opus postumum”un Kant’ın felsefesinde bir ‘boşluğu’ doldurmayı amaçladığını düşünür. Bu boşluk, madde teorisinde, bilimin metafizik temellerinde veya kategoriler şematizminde olabilir.

“Opus postumum”un ana teması, Kant’ın ‘eter’ ve ‘kalorik’ adını verdiği bir varlığın var olması gerektiğine yönelik a priori bir kanıt sunma girişimidir. Bu varlık, tüm fiziksel uzayı dolduran ve hareketli kuvvetleri destekleyen bir ortam olarak düşünülmüştür. Kant, bu ortamın varlığına yönelik deneysel olmayan bir kanıt sunmayı amaçlamıştır. Ayrıca, doğanın ‘hareket eden güçlerinin temel sistemi’ arayışındadır.

Kant, ‘ısı’, ‘ağırlık’, ‘esneklik’ ve ‘katılık’ gibi özellikleri ‘hareket eden kuvvetler’ ile ilişkilendirir. Bu özellikler, geniş bir maddi davranış sınıfının özellikleridir ve temel bir özellikler sistemi, bir kuvvetler sistemi olacaktır. Kant, bu özelliklerin taksonomik bir açıklaması için rasyonel bir sezgisel yöntem arayışındadır.

“Opus postumum”, Kant’ın eleştirel felsefesindeki merkezi meselelerin açıklığa kavuşturulması ve geliştirilmesi umudunu sunar. Bu konudaki çalışmalar, Almanca ve İngilizce literatürde geniş yer bulmuştur.

Sonuç

Bu inceleme boyunca, Kant’ın bilim felsefesini, özellikle de fizik alanındaki düşüncelerini ve doğa yasaları anlayışını ele almaya çalıştık. Kant’ın felsefesi, hem Kritik Öncesi döneminden Kritik döneme geçişte yaşadığı dönüşümü hem de Opus Postumum’da ortaya koyduğu düşünceleriyle karmaşık ve çok katmanlı bir yapı sergiler. Bu nedenle, Kant’ın bilim felsefesine yönelik nihai bir değerlendirme yapmak oldukça zorlu bir iştir. Yine de bu çalışmada ele alınan noktalar ışığında, Kant’ın bilim felsefesinin temel tezlerini ve bunların günümüz bilim felsefesi açısından taşıdığı önemi değerlendirmek mümkündür.

Kant’ın bilim felsefesinin merkezinde, fenomenal dünya ile numenal dünya arasında yaptığı ayırım yer alır. Kant’a göre, insan bilgisinin sınırları fenomenal dünyayla çizilmiştir. Yani, bizler yalnızca duyularımız aracılığıyla deneyimlediğimiz ve zihnimizin a priori formlarıyla yapılandırdığımız dünyayı bilebiliriz. Numenal dünya ise, “kendinde şey” olarak adlandırılan ve insan algısının ötesindeki

gerçekliktir. Bu ayırım, Kant'ın bilim anlayışını derinden etkilemiştir. Ona göre, bilim, fenomenal dünyanın düzenli ve yasalarla yönetilen yapısını inceleyerek evrensel ve zorunlu yasalar ortaya koymayı amaçlar. Ancak, bu yasalar yalnızca fenomenal dünyada geçerlidir ve numenal dünya hakkında bize doğrudan bir bilgi sunmaz.

Kant'ın bilim felsefesinin bir diğer önemli unsuru, a priori bilgi kavramıdır. Kant'a göre, a priori bilgi, deneyimden bağımsız, zorunlu ve evrensel bilgisidir. Örneğin, matematiksel önermeler ve nedensellik ilkesi, Kant'ın a priori bilgi olarak kabul ettiği önermelere örnek olarak verilebilir. Kant, bilimsel bilginin olanaklılığını a priori bilgiye dayandırır. Ona göre, bilim, a priori bilgiye dayanarak fenomenal dünyayı kavramsallaştırır ve evrensel yasalar ortaya koyar.

Kant'ın a priori bilgi kavramı, transandantal idealizm ile yakından ilişkilidir. Transandantal idealizm, bilginin nesnelere zihnimizden bağımsız olarak var olan "kendinde şeyler" değil, zihnimizin a priori formları tarafından yapılandırılmış fenomenler olduğunu savunan bir görüştür. Başka bir deyişle, bizler nesnelere kendilerini değil, onların zihnimizdeki temsillerini bilebiliriz. Bu görüş, Kant'ın bilim felsefesinde önemli bir rol oynar; çünkü ona göre, bilim, fenomenal dünyayı inceleyerek, aslında zihnimizin yapılandığı bir düzeni keşfetmektedir.

Kant'a göre, doğa yasaları, insan zihninin yapılandığı kavramsal çerçevelerdir. Bu yasalar, deneyimlerimizi düzenler ve doğanın düzenini anlamamıza olanak tanır. Ancak, bu yasalar, nesnel gerçekliğin zorunlu özellikleri değil, insan deneyiminin koşullarıdır. Kant, doğa yasalarının a priori bilgilerimiz ve kategorilerimiz aracılığıyla şekillendiğini savunur. Örneğin, nedensellik kategorisi, olayları neden-sonuç ilişkisi içinde algılamamızı sağlar ve bu da doğa yasalarını anlamamızın temelini oluşturur. Dolayısıyla, Kant'a göre, doğa yasaları, insan zihninin doğaya yansıttığı bir düzendir.

Kant'ın *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri* (1786) adlı eseri, onun bilim felsefesini anlamak için önemli bir kaynaktır. Bu eserinde Kant, Newton fiziğinin temel prensiplerini a priori bilgilerle temellendirmeye çalışır. Örneğin, Kant, uzay ve zamanın, deneyimden bağımsız, a priori formlar olduğunu ve Newton fiziğinin bu formlara dayandığını savunur. Ancak, Kant'ın bu eserindeki argümanları, birçok eleştiriye de maruz kalmıştır. Özellikle, Kant'ın a priori bilgi kavramı ve transandantal idealizmi, birçok filozof tarafından sorgulanmıştır. Eleştirmenlere göre, Kant'ın a priori bilgi dediği şey, aslında deneyime dayalı genellemelerdir ve transandantal idealizm ise, gerçeklik ile zihin arasında aşılabilir bir uçurum yaratmaktadır.

Sonuç olarak, Kant'ın bilim felsefesi, hem modern bilimin doğuşuna ta-nıklık eden 18. yüzyıl felsefesi içinde hem de günümüz bilim felsefesi açısından önemli bir yere sahiptir. Kant'ın fenomen-numen ayrımı, a priori bilgi kavramı, transandantal idealizm ve doğa yasaları anlayışı, modern felsefe ve bilim felsefe-si üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Kant'ın felsefesi, bilginin sınırları, bilimin olanaklılığı ve doğa yasalarının statüsü gibi temel felsefi sorunlar hakkında derin düşünceler sunmaktadır. Her ne kadar Kant'ın bazı argümanları eleştirilere açık olsa da onun bilim felsefesi, günümüzde bile, bilimsel bilginin doğası ve sınırları hakkında düşünmeye devam etmemizi sağlayan önemli bir düşünce kaynağıdır.

Kaynakça

- Arslan, M. (2017). “Kant'ta Aritmetik Yargıların Doğası Üzerine Bir İnceleme”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(5), 2435-2444.
- Aşık, B. (2018). “Kant'ın Eleştiri Öncesi Dönem Uzay ve Zaman Anlayışı Üzerine Bir İnceleme”. *Felsefe Arkivi*. 48(1), 57-71.
- Cassirer, E. (1996). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. (Çev. D. Özlem). İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Dağ, A. (2020). “Kant Epistemolojisinde Bilgi, Varsayım ve İnanç Sorunu”. *ÇAKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8, (1), 1-19.
- Dursun, Y. (2004). *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*. Ankara: Elips Yayınları.
- Erişirgil, M. E. (1997). *Kant ve Felsefesi*. (Editör, İ. Taşpınar). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Friedman, M. (2015). *Kant ve Kesin Bilimler*. (Çev. S. Ş. Öget). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Gedikli, M. E. (2022). “Kant'ta Saf Doğa Biliminin İmkkanı ve İlkeleri”. *AHBVÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, (6), 129-140.
- Hakyemez, A. D. (2019). *Kant'ın Sentetik A priori'sinin Doğa Bilimlerinde Temellendirilmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Heimsoeth, H. (2012). *Kant'ın Felsefesi*. (Çev. T. Mengüşoğlu). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kant, I. (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*. (Çev. İ. Kuçuradi ve Y. Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2004). *Metaphysical Foundations of Natural Science* (editor and trans. by. M. Friedman). California: Stanford University.

- Kant, I. (1993 ve 2008). *Arı Usun Eleştirisi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea.
- Rosenberg, A. (2005). *Bilim Felsefesine Çağdaş Bir Giriş*. (Çev. İ. Yıldız). Ankara: Dipnot.
- Ural, Ş. (2012). *Pozitivist Felsefe*. İstanbul: Alfa.
- Urhan, V. (2003). “Kant’ın Bilgi Kuramı ve Sentetik Önermeler”. *Felsefe Dünyası* 38, 3-20.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel’den Foucault ve Derrida’ya*. (Çev. A. Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Watkins, E. and Marius, S., “Kant’s Philosophy of Science”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), (Editörler E. N. Zalta & U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/kant-science/>).
- Wood, W. A. (2009). *Kant*. (Çev. A. Kovanlıkaya). Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.

Türk Bilim Teorisyenlerinin Tezleriyle Bir Meta-Bilim Olarak Bilim Teorisi İnşa Etmek

Görkem KIZILDAĞ*

Makale Geliş / Received: 24.06.2024
Makale Kabul / Accepted: 22.11.2024

Öz

Batı bilim felsefesinin içinde bulunduğu ve “bilim savaşları” olarak da nitelenebilecek olan krize Türk bilim teorisyenlerinin düşüncelerine dayanarak çözüm bulmaya çalıştık. Bunun için öncelikle mevzubahis felsefenin içinde bulunduğu problemi ortaya koyduk. Bu problemin nedeni ise şu sorularla şekillenir: Bilim nedir ve nasıl işler? Bilime ve bilimsel bilginin niteliğine yöneltilmiş olan bu -cevapları spekülâtif olmak zorunda olan- sorular mevzubahis krizi daha görünür kılmaya yeter. Bu krizi Batı mantıkçıları ile tarihselcileri arasında görmeye çalıştık ve bilim savaşlarının geldiği noktayı “Sokal Olayı” ile bağlayarak ne demek istediğimiz daha net ortaya koyduk. Buna karşın bilim teorisinin doğrudan ve karşılıklı ilişkisi olduğunu düşündüğümüz bilim algısı oldu ve Türk bilim teorisyenlerinin bilim algısına dair görüşlerinden yola çıkarak bir meta-bilim olarak bilim teorisi inşa etmeye çalıştık. Bu inşayı yaparken yani bilim teorisinden ve bilim teorisyeninden ne anladığımızı açıklarken Türk bilim teorisyenlerinin bilime verdikleri entelektüel, pratik ve teorik değeri öncül olarak aldık. Bu bağlamda spekülâtif soruları merkezinde barındırmaması gerektiğini düşündüğümüz bilim teorisinin orijininin neden “Hayatta en hakiki mürşit ilimdir, fendir.” şiarı olması gerektiğini de yine Türk bilim teorisyenlerinin düşünceleriyle açığa çıkartmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Bilim Krizi, Bilim Savaşları, Salih Zeki Bey, Adnan Adıvar, Aydın Sayılı.

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, kizildagorkem@gmail.com, ORCID: 0009-0004-3420-7904.

Künye: KIZILDAĞ, Görkem, (2024). Türk Bilim Teorisyenlerinin Tezleriyle Bir Meta-Bilim Olarak Bilim Teorisi İnşa Etmek, *Dört Öge*, 26, 83-108. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

Constructing the Theory of Science as a Meta-Science with the Theses of Turkish Science Theorists

Abstract

Based on the thoughts of Turkish science theorists, we attempted to find a solution to the crisis within Western philosophy of science, which can also be characterized as the “science wars.” To do this, we first highlighted the problem within this philosophy. The cause of this problem shapes itself around questions such as: What is science and how does it operate? These questions, which necessitate speculative answers, suffice to make the crisis in question more visible. We tried to view this crisis through the perspectives of Western logicians and historicists, and stated what we meant by linking the current state of the science wars to the “Sokal Affair.” However, we encountered the perception of science theory as having a direct and reciprocal relationship, and attempted to construct science theory as a meta-science based on the views of Turkish science theorists regarding the perception of science. In constructing this, we took the intellectual, practical, and theoretical value that Turkish science theorists attribute to science as a precedent. In this context, we also tried to elucidate why the origin of science theory, when explaining what we understand from science theory and science theorists, should ideally be the motto “The truest guide in life is science.”

Keywords: Science Crisis, Science Wars, Salih Zeki Bey, Adnan Adıvar, Aydın Sayılı.

Giriş

Bilimle ilgilenen herkesin şu soruları en az bir kez sormuş olması gerekir: “Neden ‘hem bilim insanları hem de herkes için’ ortak bir bilim tanımı yok?” ve “Neden insanlar bilimin her şeyi açıklayabileceğini düşünüyorlar?” Bu sorular makalemizin başlığında da var olan bilim algısı ile doğrudan ilgilidir. Bilim algısı terimi akıllara doğrudan bilimin yaşamdaki rolünü ve onun teorik, pratik ve entelektüel değerinin tartışılmasını getirir. Bilimin rolü ve mevzubahis değerleri makalemizin doğrudan konusu değildir ancak biz, bu rol ve değerleri şekillendirdiğini düşündüğümüz akıl, inanç, ahlak, ideoloji ve bilim ilişkisi üzerinde duracağız ve bu bağlamda bilim algısının “kriz aşıcı” olarak konumlandırılacak bir bilim teorisi ile ilişkisine eğileceğiz. Bilim teorisi terimi, bilim tarihi alanına az da olsa hâkim olanlar için yeni değildir. Ancak biz bu terimi farklı bir şekilde ele alacağız ve bunu yaparken de yönümüzü krizin sebebi olarak gördüğümüz Batı’ya değil Türkiye’ye döneceğiz.

Bilim teorisi, tarafımızca yeniden tanımlandığı şekilde, modern dünyada bilimsel bilgi üretimindeki temel sorunları ve önyargıları eleştiren, bilim ve diğer bilgi üretim biçimlerini karşılaştırarak anlamlandırılan bir disiplin olarak öne çıkar ve kendisini bütün bilimlerin ve de bilim felsefesinin üstünde konumlandırır.

Bu bağlamda bütün bilim insanları ve felsefecileri -özgün bir teorileri olmalarına bakılmaksızın- bilim teorisyeni sayılmalıdırlar. Çünkü bu makalenin önemli bir iddiası da -bilim algısını oluşturan şeyler olan- bilimi anlama ve anlatmanın bilimden bihaber olan insanlara bırakılmayacak kadar ciddi bir iş olduğudur. Bilim teorisi, bilimlerin kendi aralarındaki tartışmalara çözüm aramanın yanı sıra kendisini “ötekilere” anlatmakla ve gerekirse kendisini ötekilerden “sakınmakla” yükümlüdür. Bahsi geçen ötekilerin neler olduğu makalenin geriye kalanında daha anlaşılır kılınmaya çalışılmış olsa da kısaca, bunlar, “bilimi felsefe, din gibi alanlarla çatışmadaymış gibi gösterip, bilimin, yoluna bakmasına engel olanlar” olarak belirtilebilir. Yani bilim teorisyeni bir bakıma “bilim muhafızı”dır ancak bu hafızlık kesinlikle bilimi dogmatik bir durağanlığa sürüklememelidir. Bu yüzden de bilim teorisi bilimden bihaber olmayan spekülâtiflere ve özellikle bilim felsefecilerine yani eleştirel düşünceye kapısını açık tutar. Bu yüzden bilime asgari değer veren bütün bilim insanları ve bilim felsefecileri bilim teorisyeni sayılır. Bilime verilmesi gereken asgari değer ise bilimi ahlak metafiziğinden ve siyasi ideolojik saplantıdan ayrı değerlendirme noktasında somutlaşır ve bu somutlaşma doğrudan bilim algısı ile ilgilidir.

Bu makalede, Batı bilim felsefesinde yaşanan “Bilim Savaşları” krizine karşılık, Türk bilim teorisyenlerinin düşüncelerinden hareketle bir “meta-bilim” olarak bilim teorisinin inşa edilebileceği tartışmaya açılmıştır. Görülmüştür ki Batı bilim felsefesinde, özellikle 20. yüzyılın ortasında ortaya çıkan tartışmalar, bilimsel bilginin kesinliği ve bilimsel ahlak üzerine kapsamı sorunları gündeme getirmiştir. Bunun yanında, bilimsel epistemoloji, bilim ötesi bilgi türleriyle ilişkisini sorgularken, bilim dışı epistemolojilere dahi kapı aralamıştır. Batı’daki bu krizin, özellikle bilim ve bilimsel bilgi üzerindeki ontolojik ve epistemolojik tartışmaların keskinleşmesiyle derinleştiği görülmektedir. Bu bağlamda, Türk bilim teorisyenlerinin fikirlerine yönelmemizin nedeni, onların Batı’daki bu krizle doğrudan bir ilgisi olmakla birlikte, farklı tarihsel ve kültürel arka planlarından beslenen bir bakış açısı sunmalarını istememizdir. Birçoğu Osmanlı Devleti’nde doğup sonrasında Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmuş bu teorisyenler, hem 19. yüzyılın son çeyreği hem de 20. yüzyılın ilk yarısına tanıklık etmişlerdir. Bu döneme şahitlik etmeleri bizim için özel bir anlam taşır çünkü “iki farklı ontolojiye ve epistemolojiye (fizik ve metafizik alan ve bu alana dair iki farklı bilgi türü: akli ve nakli bilgi) aynı derecede değer vermeye çalışan bir entelektüel sınıftan, “Hayatta en doğru yol gösterici bilimdir, teknolojidir.” gibi bir düşünce yapısına geçişi gözlemlemek, kurmaya çalıştığımız bilim teorisinin özellikle bilim algısıyla olan ilişkisini aydınlatmaktadır. Bir önceki paragrafta sözünü ettiğimiz bilimi, ahlak metafiziğinden ve siyasi ideolojik saplantıdan sakınmak durumunun ülkemizdeki iki önemli örneği Salih Zeki Bey

ve Aydın Sayılı'dır. Bu isimleri bilim teorisi adına birlikte değerli kılan asıl şey ise farklı ontolojik ve epistemolojik anlayışların insanları dahi olsalar bilim konusunda gösterdikleri hassasiyettir. İşte bilim teorisyenlerinden beklenen bu hassasiyet aynı zamanda bilimi ötekilerden nasıl muhafaza edeceğimizi açıklar niteliktedir. İşte bu makalenin genel iddiası, Batı bilim felsefesindeki "Bilim Savaşları" krizine karşın, Türk bilim teorisyenlerinin düşüncelerine yönelmektir. Bu yöneliş, farklı tarihsel ve kültürel bağlamlarda şekillenmiş benzersiz bir epistemolojik ve ontolojik duyarlılığı ortaya koyar. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecine -hepsine ya da bir kısmına- tanıklık etmiş bu entelektüeller, bilimsel bilginin ahlak metafiziği ve siyasi ideolojiden nasıl sakınılacağına dair önemli bir model sunar. Bu bağlamda, Batı'nın krizlerinde derinleşen bilim-ötesi tartışmalara karşı Türk bilim teorisyenleri, farklı bilgi türlerinin dengeli bir şekilde değerlendirildiği ve bilimin özerkliğini koruma çabalarının öne çıktığı bir perspektif geliştirerek meta-bilimsel bir temel oluşturma potansiyeli taşımaktadır.

Makalemizde, öncelikle, bahsettiğimiz Batı bilim krizinin neden ve sonuçlarına bakacağız ve sonrasında Türk bilim teorisyenlerinin akıl ile inanç, bilim ile ahlak ve bilim ile ideoloji arasındaki ilişkiler hakkındaki düşüncelerine değineceğiz. Ardından Türk bilim teorisyenlerinin düşüncelerine bakarak tarafımızca yeniden tanımlanacak olan bir bilim teorisinin nasıl inşa edilebileceğinin çerçevesini çizeceğiz.

Batı Bilim Krizi, Bilim Savaşları ve Sokal Olayı

Batı bilim krizi olarak niteleyebileceğimiz durum, kabaca, bilim ve felsefenin birbirinden ayrı olarak nasıl konumlandırılacağına dairdir.¹² Özellikle 20. yüzyılda bu konu çokça tartışılmış ve nihayetinde bir krize dönüşmüştür. Mevzubahis krizin Batı'daki tam anlamıyla başlangıcını ise Immanuel Kant (1724-1804)'ın metafiziği tartışmaya açan, "*Başka her şeyde bilgisiz olan herkes, onda³ kesin bir yargıda bulunmaya cesaret ediyor, çünkü bu alanda gerçekten de esaslı olanı boş laftan ayırt edecek kesin bir ölçü henüz yok.*" (Kant, 2000, s. 4) sözlerinde bulmak çok da yanlış olmaz.

- 1 Felsefe ile bilimin yöntemsel açıdan ayrılığına dair düşüncelerin temellerini İlk Çağ'da Aristoteles'te, Orta Çağ'da İbn'ül Heysem'de ve Batı Rönesansı'nda Francis Bacon'da da bulabiliyoruz.
- 2 Burada "bilim" kavramını kullanırken doğa bilimleri ile beşerî ve sosyal bilimleri birbirinden ayırmıyoruz. Hatta mevzubahis krizin özellikle sosyoloji, psikoloji ve antropoloji gibi bilimlerin uzmanlaşması ile görünür olan yeni bilim anlayışlarından kaynaklandığının da farkındayız. Tarafımızca önemsenen şey spesifik olarak bu bilimlerin birbirleri ile anlaşamadıkları noktalar değil, bu anlaşmazlığın felsefe cenahında yarattığı yankıdır. Bu yüzden bu krizi "kabaca" bilim ile felsefe ve hatta epistemoloji arasında görüyoruz.
- 3 Kant burada arkhe, idea, töz, öz vesaire olarak nitelenebilecek felsefenin kadim tartışma konusu olan metafizik kavramları kastediyor.

Bu söz ayrıca -Batı için- bilginin başlangıç noktasını “philosophiæ naturalis’ten, scientia’ya” yani doğa felsefesinden/ontolojiden, bilgi kuramına/epistemolojiye taşır. Bu krizin ana aktörleri konusunda farklı farklı mecralarda ve oldukça fazla yazılıp çizildiği için kendilerinden kronolojik olarak ve çok kısaca bahsetmek istiyoruz.

Auguste Comte (1798-1857), bilimi Newton mekaniğini temel alarak tümevarımsal ve doğrulanabilir olgulara indirgemeye çalışır ve Pozitivizm’i kurar. Ancak Comte bilimi nihai olarak ahlak alanına taşıyarak -kaçınmaya çalıştığı- metafizik alana sapar bir bakıma “bir insanlık dini” geliştirir. Henri Poincaré (1854-1912) ise Newton fiziği ve Öklid geometrisinin kesinliğini sorgular ve Lobachevsky ile Riemann geometrilerinden hareketle “Ulaşımçılık” kavramını ortaya koyarak bilginin çizgisel bir şekilde teke indirgenemeyeceğini savunur. Poincaré’nin eleştirileri, Pozitivizm’e ilk reddiyelerden biri olarak değerlendirilebilir. Rudolph Carnap (1891-1970)’a gelirse, Comte’a gelen reddiyeler sonrasında kendisi Pozitivizm’i analitik bir yaklaşımla yeniden ele alarak metafiziği bilimin kapsamı dışında bırakacak yöntemler geliştirmeye çalışır ve “Viyanalı Çevresi” olarak adlandırılan Yeni Pozitivist tutumun öncülerinden sayılır. Karl Popper (1902-1994) ise “Yanlışlanabilirlik” ilkesini ortaya koyar ve gerek Pozitivizm gerekse Yeni Pozitivizm’in doğrulanabilirlik anlayışının yetersiz olduğunu belirterek bilimi sürekli olarak sınanabilir açıklamalar üreten dinamik bir süreç olarak tanımlar. Thomas Kuhn (1922-1996), yazmış olduğu *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eseriyle bilimsel ilerlemenin paradigma değişiklikleriyle gerçekleştiğini savunarak, bilimin evrensel değil, öznelliğe dayalı bir süreç olduğunu ve bilimin sıçramalarla hareket ettiğini gösterir. Imre Lakatos (1922-1974), Popper’ın sınırlandırma yaklaşımını genişletirken, Kuhn’un paradigmalarına yönelik eleştiriler getirir. Son olarak Paul Feyerabend (1924-1994) ise, bilimde her şeyin kabul edilebilir olduğunu savunan anarşist yaklaşımıyla, tarafımızca, bu kriz tartışmalarının uç noktası olarak kabul edilir. İşte bu teorisyenlerin çalışmaları, Batı bilim krizinin temelini oluşturur: Bilim, kesinlik ve yöntem tartışmaları arasında şekillenmiş; pozitivist temeller sorgulanmış ve bilgi anlayışı göreceliliğe evrilmiştir.

Şimdi ise “Bilim Savaşları” ve bu savaşlara bağlı olarak yaşanan bilim krizini ve bu krize örnek oluşturabilecek “Sokal Olayı”na bakalım. “Bilim Savaşları” tabiri çokça kullanılıyor olsa da biz Gürol Irzık’tan bu tabiri almayı uygun bulduk. Irzık’a göre bu terim, özellikle Amerika’da, bir yanda bir grup doğa ve yaşam bilimci ile diğer yanda bazı beşerî bilimciler arasında bilimin yapısı ve statüsüne, bilgiye ve rasyonaliteye ilişkin derin görüş ayrılıklarını içeren akademik polemikleri ifade eder (Irzık, 2005:11). Ayrıca Irzık’a göre bilim savaşları; bilimin doğası, doğruluk ve rasyonalite üzerine felsefi, epistemolojik görüşler ve bu görüşlerin çatışması ola-

rak anlaşılabilir. Bu tanımlardan sonra Gürol Irzık bu savaşların politik/ideolojik olduğundan söz eder ve şöyle sorar: “*Bilim savaşları politik bir kavga. Peki bilimi anlamaya çalışmakla politik bir duruşun ne ilgisi var?*” (Irzık, 2005, s. 14).

Gürol Irzık’ın bu sorusunu daha sonra cevaplamak üzere bırakalım ve bilim savaşları ile bağlantılı olarak bilim krizi ve bu krizin sonuçlarına bir göz atalım. Aslında bu kriz için elimizde oldukça iyi bir kaynak var: Imre Lakatos ve Alan Musgrave’in hazırladığı ve Nur Küçük tarafından Türkçeye *Eleştiri ve Bilginin Gelişimi* olarak çevrilen kitap. Bu kitabın hemen başında Thomas Kuhn’un Karl Popper’a olan eleştirisini okuyoruz. Kitabın devamında ise Lakatos ve Feyerabend de dahil birçok önemli bilim felsefecisi Kuhn’a eleştirilerini yansıtırlar ve kitabın sonunda Kuhn kendilerine cevap verir. Hatta Dilbilimci Margaret Masterman’ın “Paradigmanın Doğası” adlı yazısında Thomas Kuhn’un paradigma kavramını en az 21 farklı anlamda kullandığını belirtmesi dikkate değer olarak görülür (Lakatos, Musgrave, 2017, s. 83). Salt bu kitap bağlamında bile baktığımızda az önce sözünü ettiğimiz filozofların “bilim nedir ve nasıl işler” sorularına dair düşüncelerindeki geniş ayrılıkları rahatlıkla görebilmekte ve bahsettiğimiz bilim krizinin ne demek olduğunu daha iyi anlayabiliriz.

Mevzubahis krizin tarafımızca en önemli çıktısı “bilim nedir ve nasıl işler” sorusunun yaratmış olduğu tahribat ve bu tahribatın bilimin de diğer bilgi türleri gibi olabileceği sanısı olmuştur. Buradaki “sanı” vurgusunu önemsiyoruz çünkü George Sarton’ın “Bilim ilerleyebilen tek etkinliktir.” (Sarton, 2020, s. 46) şiarının doğruluğu, bilim tarihine bakıldığında -gerek mantıkçı gerekse tarihselci bilim teorisyenleri tarafından reddedilemeyecek şekilde- görülmektedir. Şimdi ise spekülative cevaplara açık olduğunu düşündüğümüz “Bilim nedir?” sorusunun 20. yüzyılda bu denli sorulup cevap aranmasının nedenine kısaca değinelim ki “Batı bilim krizinin” çıkış noktasını daha iyi anlayabilelim. Newton mekaniğinin skolastik bir hal aldığı ortamda önce -onun dayanmış olduğu- Öklid geometrisinin alternatifleri⁴ sonra ise Poincaré ve Einstein ile göreliliğin ortaya çıkar ve klasik mekanik sarsılır. Bunun üzerinden çok geçmeden Heisenberg atom altında bir elektronun durum ve hızının aynı anda tayin edilememesine dayalı bir “belirsizlik” olduğunu ortaya koyar ve Orta Çağ’dan beri çokça tartışılan determinizm ilkesine bu sefer doğrudan bilimden bir eleştiri/yanlışlama gelir. İşte krizin başlangıç noktaları buralarda görülebilir zira bilimin dayandığı en önemli ilke olan determinizm sarsılmıştır ve bu yüzden bilimin de diğer bilgi türleri gibi spekülative olma ihtimali belirmiştir. Bu ihtimal ise bilimin işleyişi konusunda hem bilim insanları hem de metafizikçilerde doğal olarak bir şüphe uyandırır. Hatta Bertrand Russell, bilim

4 Lobachevsky ve Riemann geometrileri

camiası içinden iki önemli ismi, “Arthur Stanley Eddington ve James Jeans”i belirsizlik prensibinden istifade ile dindarane bir mistisizme koşmaları sebebiyle tenkit eder (Russel, 1963, s. 29). İşte bilime karşı duyulan bu şüphe beraberinde bilim felsefesini olgunlaştırdığı⁵ gibi bilimden bihaber⁶ olanlara da bir “cahil cesareti” yükler. Bilim felsefesinin olgunlaşması bilim spekülasyonunun da artmasını beraberinde getirir ve dahası bilimden bihaberler bu spekülatiflerin peşinden giderek bilimsel gibi görünen ancak bilimle ilgisi olmayan alanlar inşa etmeye başlarlar. Bunu yaparken de evrim, kuantum, belirsizlik, olasılık, çekim, enerji gibi bilimsel kavramları kullanmaktan çekinmezler.

İnternette kısa bir arama yapıldığında dahi karşılaşılan bu durum vaktiyle New York Üniversitesi’nden fizikçi Alan Sokal’a “bir hayli dert olur” ve “Sokal Olayı” denilen durum şöyle gerçekleşir: Alan Sokal, Postmodernist bir dergi olan *Social Text*’e aralarında Derrida, Lyotard, Lacan, Latour, Deleuze gibi önemli Çağdaş düşünürlerden aldığı alıntılarını da olduğu *Sınırları Çiğnemek: Kuantum Çekiminin Dönüştürücü bir Yorum Bilimine Doğru* adlı “sahte” bir makale yollar. Sokal bu makalede kısaca “Özgürleştirici, Postmodern yeni bir bilimin” vaktinin geldiğini söyler. Ve ilginçtir ki bu sahte makale *Social Text*’te yayımlanır. Alan Sokal’ın bilimsel kavramları sıklıkla “yanlış” kullandığı ve Kartezyen-Newtonyen metafizik bakış açısıyla yazdığını iddia ettiği bu makaleyi yayımlayan *Social Text* yayın kurulu için iki ihtimal vardır: Ya yazıyı okumamışlardır ya da Sokal’ın manipüle ettiği kavramlardan bihaberlerdir. Böylesine bir derginin yayın kurulunun yayımlanacak olan bir yazıyı okumayacağına pek ihtimal vermediğimiz için ikinci seçenek tarafımızca daha makul görünür ve dahası “Bilim nedir?” gibi bir spekülasyona açık bir soruyu cevaplamaya çalışanların bilimden bihaber oldukları böylece ortaya çıkar. Mevzu bahis bihaberlik ve buna rağmen gösterilen “cahil cesareti”, sözünü ettiğimiz bilim krizinin asıl nedenleridir. Şimdi ise bu krizden çıkışı Türk bilim teorisyenlerinin tezlerinde aramak istiyoruz.

5 Burada kullandığımız olgunlaşma tabiri olumlu ya da olumsuz bir anlam içermemektedir. Ayrıca 20. yüzyılda bilim felsefesinin geldiği noktanın tarafımızca tehlikeli bir hal aldığı düşünülmekte olup bu konu ilerleyen bölümlerde daha net anlatılacaktır.

6 Örneğin Young deneyi, çağdaş bilimin kavramlarının manipüle edilmesi yolunda çok fazla malzeme verir. Çift yarıklı deneyi de denilen düzenekte elektronların parçacık mı dalga mı olarak davrandığı ölçülür. Kuantum düzeyinde elektronun davranışında dalga ve parçacık ikiliği görülse de insanları “şaşkına çeviren” asıl şey ölçüm yapılmadığında dalga olarak davranan elektronun -ister doğrudan gözle ister kamera ve benzeri ile- ölçüm yapılmaya kalkıldığında parça olarak davranmasıdır. Eğer bu deneyin şaşırtıcı sonucunu “elektronun bilinci” ile açıklamaya kalkarsanız bilimden bihaber olmanıza rağmen cahil cesareti ile yorum yapmakta ve manipülatörler tarafından kullanılmaktasınızdır.

Türk Bilim Teorisyenlerinin Düşünceleriyle Bilim Teorisi-Bilim Algısı Arasındaki İlişkiye Kısa Bir Bakış

Bilim teorisi ile karşılıklı ilişkiye sahip olduğunu düşündüğümüz bilim algısı, girişte de bahsettiğimiz gibi akıl ve inanç⁷ ile ahlak ve bilim ilişkileri ile doğrudan bağlantılıdır. Bu yüzden şimdi Türk bilim teorisyenlerinin mevzubahis ilişkilere dair görüşlerine kısaca ve sırasıyla değinmek istiyoruz.

Beşir Fuad (1852-1887), bilgiyi fizik dünya ile sınırlar ve yaşadığı devri tecrübe devri olarak niteleyerek din ve felsefenin geride kaldığını belirtir (Beşir Fuad, 1886, s. 211). Bu bağlamda Beşir Fuad bu iki kültürün birbiri ile uzlaşamayacağını altını çizmiş olur. Beşir Fuad'ın bilim ile ahlak arasındaki ilişkiye dair görüşleri kısıtlı olsa da kendi isteğiyle hayatına son vermesi ve cesedini bilimsel araştırmalar için kadavra olarak bağışlaması, bize, kendisinin ahlakı metafizik olarak nitelediğini düşündürür.

Ziya Gökalp'in (1876-1924) "Bilim ve Felsefe" başlığı ile başladığı *Felsefe Dersleri* kitabında akıl ile inanç arasında nerede durduğu şu söyleminde netleşir: "Allah nedir, madde nedir, bunu bilimsel felsefe gösteremez; metafizik lazımdır." (Ziya Gökalp, 2006, s. 473) Demek ki Ziya Gökalp'e göre din, inanç başka bilim, akıl başka şeylerdir ve Ziya Gökalp ayırışma kuramı tarafında görülür. Bilim ile ahlak arasındaki ilişkide ise Ziya Gökalp ahlakı bir sosyolog gibi ele alır ve Kant ahlakını "özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü ve Allah" kavramlarına saptığı için eleştirerek şöyle sorar: "Ahlaki kanaatleri, metafiziksel ve dini kanaatlere tamamıyla dayandırmakta gerçek bir tehlike yok mudur?" Bu soruyu ahlakın temelinin metafizik olamayacağı şeklinde cevaplayan (Ziya Gökalp, 2006, s. 733) Ziya Gökalp, bilim ile ahlak arasındaki ilişkiyi ise şöyle kurar: "Arttırdığı mezihyetlerle, hakikati, onu keşfetmek için hakiki arzu ile arayanlar ve bazı kere de keşfedenler, onu başarmak için bilimin yüklediği inzibata⁸ boyun eğenler (...) bu suretledir ki, bilmek ve bilimi aramak hissedilmeyecek bir suretle ahlaklılığa götürür" (Ziya Gökalp, 2006, s. 796). Demek ki bilimin entelektüel değeri olarak özetlediğimiz salt bilmek için bilmek durumu Ziya Gökalp için ahlaklılığın bir anahtarındır.

7 Akıl ile inanç arasındaki ilişkiye Charles Percy Snow ile popüler olmuş "iki kültür" kavramıyla yaklaşmak istiyoruz. Snow bilimin karşısına edebi kültürü koyarken ekseriyetle edebiyattan ve beşeri bilimlerden bahseder. Biz onun bu kategorizasyonunda bir değişiklik yaparak bilim teorisinin de içeriğini göz önünde bulundurarak bütün bilimleri bilim kültürü içinde ele alma eğilimindeyiz. Bunun karşısına ise az önce saydığımız bütün mürşitleri, sanat, edebiyat, din ve felsefeyi, koyacağız. Ve konumuz itibarıyla akıl, bilimi; inanç ise din ve felsefeyi karşılayacak.

8 Disiplin

Baha Tevfik (1884-1914), *“Felsefe ilimle o kadar kaynaşmıştır ki ilim adamı olmayan hiçbir felsefi fikri ileri süremez. Bunun için artık ilahiyat, metafizik gibi şeyleri bir yana bırakmalıdır. Hakikat her zaman söylenmelidir.”* (Baha Tevfik, 2016, s. 285). diyerek tarafımızca -materyalizmden ayrılarak- hem pozitivist bir söylemde bulunduğu hem de açık bir şekilde ayrışma kuramı tarafında yer alarak akıl ve inanç dairelerinin birbirinden ayrı şeyler olduğunu ortaya koyduğu düşünülür. Bilim ile ahlak arasındaki ilişkiye ise Baha Tevfik “determinizm” kavramı ile yaklaşır. Ona göre aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurması hangi davranışın sonunun iyi veya kötü olacağını da belirlenebilir olması demektir. Yani ahlak a priori değil aksiyonda zuhur eden bir “olaylar silsilesi ya da olgudur”. Sonuç olarak ahlak Baha Tevfik’te şöyle tanımlanarak bilimsel bir nitelik kazanır: *“Ahlak, metafizik gibi görünen iyi ve kötüyü ayırmaktan ziyade, iyi olduğu kabul edilen hareketlerin icrası, kötülüğü görülen hareketlerin de yapılmaması azmini kuvvetlendirmekle uğraşır. Yani ahlakın hedefi teori değil aksiyondur.”* Nefsin hakimiyeti Baha Tevfik’e göre ahlak ilminin asıl konusu olarak görülür ve bu ilim; insanda düşünce ile eylem arasındaki ilişkinin nasıl cereyan ettiğini araştıran psikoloji ve insanı sosyal çevreden (ahlaktan) koruyan sosyoloji ile mümkündür (Ülken, 1992,. S. 236).

Rıza Tevfik (1869-1949)e göre bilim, din ile bir çatışkı (le conflit de la science et de la religion) içindedir. Ve aslında bu çatışkı bilimden değil Rıza Tevfik’in deyimiyle “spiritizmacılardan” kaynaklanır. Rıza Tevfik’e göre bilim, mucizevi denilebilecek olaylarla meşgul olmasa da spiritizmacılar, manevi alemde gerçekleşmiş olduğuna inandıkları doğüstü olayları hem reddetmekten imtina hem de inandıklarının bazılarının hurafe olduğu kabul etmezler ve yargıyı askıya alarak; *“Hele şimdi gözlem yöntemimizi geliştirelim, bu ruhani olayların doğrusunu eğrisinden ayırıp araştırıp incelediğimiz konuyu açığa çıkartalım da tanımını niteleme çarelerini sonra düşünürüz.”* derler (Rıza Tevfik, 1914, s. 399). Ayrıca Rıza Tevfik bu çatışkının önemli bir sorun olduğunu belirtir ve bu sorunun çözümünü felsefeye bırakır (Rıza Tevfik, 1914, s. 135). Ahlak ile bilim arasındaki ilişki ise Rıza Tevfik’te biraz karmaşık görünür. *“Bize ilmin lüzumu yok. Bize seciye lazım!”* anlayışını tenkit eden Rıza Tevfik aynı zamanda ahlakın kaynağını ilimde görmez (Rıza Tevfik, 1914, s. 2). Ahlak doğuştan gelen ve imanla tazelenen bir karakterle mümkün görünse de Tevfik’e göre imanın gitmesi bu bağlamda ahlakın gitmesi demek olacaktır. O halde ahlak ile ilim arasında kopmaz bir ilişki vardır fakat bu ilişki Rıza Tevfik’i “bilimsel bir ahlak” a götürmez kendisi daha çok ilmin (sosyoloji, psikoloji) ahlaka hizmet ettiğini savunur (Rıza Tevfik, 1914, s. 2,3).

Salih Zeki Bey (1864-1921), akıl ve inanç dairelerinin birbirlerinden ayrı olduğunu şu şekilde ifade eder: “Maddi hakikat ile manevi hakikat arasında “anlaş-

mazlık” olanaksızdır. Çünkü her ikisinin tasarruf dairesi bir değildir. Bunlar malikaneleri birbirine temas ederse de asla birbirine tedahül edemez. Bu iki tür hakikat hiçbir zaman birbirine zıt olamaz. Zira her ikisi birden bir noktada bir araya gelemez.” (Salih Zeki, 2022, s. 611). Salih Zeki’nin bilim ile ahlak arasındaki ilişkiye dair söylemleri ise yine Rıza Tevfik’te olduğu gibi kısıtlıdır fakat eski eşi Halide Edip Hanım’ın aktardığına göre Salih Zeki Bey, hakiki insan dünyasının realitesini yalnız ilim adamlarının anladığını ve onların sayesinde insanların vahşetten kurtulduğunu düşünür, ona göre sadece bir milletin değil, bütün insanıyetin tek yüksek sınıfı, insanları sevk ve idare edebilecek sınıf, alimlerdir (Demir, Kalaycıoğulları, 2004, s. 202). Bu düşüncelerden yola çıkarak Salih Zeki Bey’in düşüncesinin bilimin entelektüel ve pratik yönüne vurgu yaptığını görebiliriz yani bilmek ve bildiğini kullanmak beraberinde ahlaklılığı getirecektir.

Abdülhak Adnan Adıvar (1882-1955)’a göre akıl ve inanç çatışır fakat bu çatışmanın müsebbibi inanç taraftarlarıdır; durumu şöyle açıklar: *“Bilim geliştikçe birçok yanlış düşünceleri düzeltere düzeltere sonunda kökleşmiş batıl inançlara ve hatta kutsal geleneklere, belki zorunlu olarak ve istemeyerek saldırır.”* (Adıvar, 1987, s. 98) *“Güç elde etmek isteyen her kurum gibi din de bu duygu ve kalp alanından çıkararak insanların düşünüşü, gündelik yaşamı, toplumun yasaları üzerine de egemen olmaya başlayınca karşısında akli ve sonra da deney ve gözlemi bulmuş, yani önce felsefe ve sonra da bilimle çatışmıştır.”* (Adıvar, 1987, s. 18). Yani “yoluna bakan” bilime karşın “güç elde etmek isteyen”⁹ din çatışma tarafında yer alır. Adnan Adıvar’ın 1944’te yazmış olduğu *Tarih Boyunca İlim ve Din* adlı kitabındaki bu düşüncelerine ek olarak 1951’de yazdığı *Dünyayı Düzeltmek* adlı kitabında bu iki mahiyetin (ilim ile din) birbirinden ayrı tutulması gerektiğini ve tarafların birbirlerini rahat bırakması gerektiğini söyler ve hatta Newton’ın dindarlığına gönderme yapar (Adıvar, 2020, s. 339). Bilim ile ahlak arasındaki ilişkiye dair ise Adnan Adıvar, “Yeni (İlmi) Hümanizma”dan bahseder ve ahlak ile bilimin birbirlerini öncelemediğini aksine birbirlerinden ayrılamaz nitelikte olduklarını söyler. Ona göre ilimle uğraşan bir kimse metafiziği feragat ederek bilgisinin sınırlılığını kabul etmiştir ki bu feragat beraberinde iyi niyeti, fikir sükûnetini ve iyiliği getirir. O halde evreni anlama çabası ile gelen aydınlanma ilmî hümanizmanın hem başlangıcı hem de sürekliliğidir (Adıvar, 2020, s. 351). Bu konuda Marcus Aurelius’tan örnek veren Adıvar, filozofun *“Ruhun yükselmesi için hayatta tesadüf olunan her şeyi, usulü dairesinde ve namuskârane¹⁰ bir surette tetkik etmek lazımdır.”* sözünden yola çıkarak evreni ve insanı anlamaya çalışmanın aynı zamanda ruhun yükselmesi demek olduğunu belirtir

9 Bu tavrı ideolojik olarak görme tarafındayız.

10 İnsana yaraşır bir şekilde.

(Adıvar, 2020, s. 352). Ancak Adıvar'a göre dünyada son iki kişi bile kalsa ahlak ve bilim arasındaki ilişkiyi konuşmaya devam edeceklerdir. Yani bu konunun çözülmesi sanıldığından çok daha zordur (Adıvar, 2020, s. 336).

Hasan Âli Yücel (1897-1961), bir mutasavvıf ve dolayısıyla mistik olsa da¹¹ aynı zamanda “Hayatta en hakiki mürşit ilimdir, fendir.” söylemini şiar edinmiş bir Cumhuriyet'te Millî Eğitim Bakanlığı yapar ve sırf bu iki durum bile onu dünsel yönleri açısından ilginç kılar. Tasavvuf öğretisi dolayısıyla “hakikatin bilgisini” -sezgi de dahil- insana kapalı gören Hasan Âli Yücel bu bağlamda akıl ve inanç alanlarının epistemelerinin birbirlerinden ayrı olduğu sonucuna vararak ayırışım kuramı tarafında yer alır. Yücel, sezginin aranılan mutlaklığı veremediğini ve dolayısıyla tam bir metafizik denemenin olamadığını söyler (Yücel, 1956, s. 69). Buna karşın Hasan Âli Yücel'e göre bilim, muhakkaklık ve değişen varlıklardaki değişmeyen münasebetleri verir (Yücel, 1956, s. 9). Bilim ve ahlak arasındaki ilişki söz konusu olduğunda Yücel'in bir tarafta Tasavvuf ve sezgiciliğe yakın tavrı diğer tarafta da kendisinin bilimsel tavrından ödün vermemesi söz konusudur. Ve bu durum Yücel'in düşüncesini “çetrefilli” bir hale getirir. Hatta Yücel, “*İnsan olaylar arası kanunları bulmak suretiyle kendisini perişanlıktan kurtarmıştır. Olayların uyuş buldukları kanunları meydana çıkarmak, bilimin doğmasına sebep olmuştur. Bu tür bilgilere science diyoruz.*” diyerek bilime “insanlık namına” hak ettiği payeyi de verir (Yücel, 1948, s. 5) ancak bütün bunlar, Yücel'in bilim ile ahlak arasında doğrudan bir bağlantı kurduğunu düşünmemize yetmez.

Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), kurmak istediği “Dyadojoloji” ile metafiziği epistemolojiye önceler görünse de aslında Ülken, bilgiyi bir varlık türü olarak görür ve özne ile nesne arasındaki kesikli münasebetin ancak onları kuşatan aşkın bir varlık olan “Dyade”¹² ile kabul edilebileceğini söyler. Ona göre Platon'da “belirsiz” olan Dyade “Bir” ile sınırlandırıldığında kesin bilgi başlar ve bugün Dyade

11 Tanıl Bora, 2021'de yayımlanan *Hasan Ali Yücel* adlı kitabının birinci baskısının on beşinci sayfasında Hilmi Ziya Ülken ve Ahmet Hamdi Tanpınar'dan sırasıyla şu iki alıntıyı yapar ve bu konuya netlik kazandırır: “*Dervişliği babasından, idareciliği büyük babasından geçmiştir.*” ve “*Terbiyesinden bütün şehrin, aile itibarıyla mensup olduğu Mevleviliğin, belki de uzaktan temas ettiği Bektaşiliğin büyük payı vardı. Birinin ağırbaşlılığı ile öbürünün tath lâubaliliğini birleştirmiş gibiydi.*”

12 Dyade Yunancada ikilik anlamına gelir. Platon'un Dyade kavramını, Aristoteles *Metafizik* kitabında (1. Bölüm 987b) açıklarken Platon'un bu kavram ile bir ikiliği işaret ettiğini söyler. Bu ikilik “bir olanın” görünürdeki iki formu olarak nitelenebilir. Yani bir olan ile Dyade karşıt gibi görünseler de aslında Dyade'nin nedeni bir olandır. Ve Dyade kendi içinde tam ve eksikliği barındırır ancak o uzamsal olduğu için hiçbir zaman ne tam ne de eksik olabilir, olsa olsa tama ya da eksikçe yakınsar. O halde -Bir olanın nedeni olduğu idea ve ideanın nedeni olduğu- Dyade kendi içinde bir belirsizlik taşır. Ayrıca bir olan ve Dyade düşünüldüğünde, Aristoteles'in aktardığına göre Platon'da, bu öğeler sırasıyla iyi ve kötünün nedeni olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda belirlilik iyi belirsizlik kötü olarak düşünülebilir.

dendiğinde de bilgiye ait -zıt ve tamamlayıcı vasıfları olan- bütün gerçek dereceleri anlaşılır (Ülken, 1968, s. 493). Temelinde bilgi kuramını, çatısında ise metafiziği gördüğü bilimi bir bina olarak betimleyen Ülken bu savını obje ve süjeyi kapsadığını düşündüğü Dyadoloji ile açıklarken farklı görünen hakikatin aslında özünde aynı şey olduğunu ve bu ontolojik aynılığın akıl ile inanç arasındaki farkı ortadan kaldırdığını düşünür. Ülken'e göre gerçekçi ve ideal görüş görünüşte bir dikotomidir ve hatta bu görüşlerin birbirlerini dışladığı düşünülür ancak Dyadolojik bakışla bu ikisinin birbirini tamamladığı görülür (Ülken, 1968, s. 495). Yani insanın uzlaşma, çatışma veya ayrışma olarak gördüğü şey insanın düşüncesinden değil hakikatin kendisini farklı göstermesinden kaynaklanır. Son tahlilde ayrışma ve çatışma kuramları Hilmi Ziya Ülken'e göre anlamlarını yitirir ve zaten tek olan uzlaşma söz konusudur. Dyade'nin metafizik ve epistemolojinin aynılığına karşın kendisini farklı göstermesi bilgiyi görelî kılar ve dahası aşkın bir Dyade, değerleri de barındıracağından bilginin doğrudan değer üretmesi yani bilimsel ahlak söylemi de bu bağlamda Ülken'e göre her ne kadar mümkün olsa da normatiflikten uzak, sınırlı ve görelî olacaktır. Ancak tam tersi mümkündür: bilimsel ahlak, Dyadolojinin bir sonucudur.

Mustafa Şekip Tunç (1886-1958), bilim, felsefe ve din ile ilgili hararetli tartışmalarında bilimin hem “öndeliğini” hem de sınırlarını şu şekilde belirtir: *“İlmin mevzu müşahedat ve mahsusat olduğu için inanmak ve inandırmak için taassupkar ve hararetli müdafalara da lüzum yoktur.”* (Tunç, 1921, s. 67) Bununla beraber Tunç, ahlakın bilimi aştığını ve bilimin ahlaki belirleyemeyeceğini şu sözlerle ifade eder: *“Hayatiyat kanunları, maddiyat kanunları gibi katî ve yakini olmayıp takribî ve ihtimalidir. (...) Hayat hadiselerinin akılcılık ve sistemciliğe tahammülü yoktur ve yine bunun içindir ki hayat mevzuları yalnız ilm-i mücerredle idare edilemez. Behemehal bir sanatkar duygusu ve bir “hads” idraki dahi ister.”* (Tunç, 1921, s. 68)

Mehmet Emin Erişirgil (1891-1965), *Felsefeye Başlangıç* adlı kitabında bilimin tanımını şöyle yapar: *“Bilim, eşyanın birbirine olan bağlılığını araştırır. Yani bizim duyularımız üzerinde eşyanın yaptığı tesir dolayısıyla bilincimizde vücuda gelen değişiklikleri inceler, amacı da bu değişmeler arasındaki bağlılığı yani bilim kanunlarını bulmaktır.”* (Erişirgil, 1948, s. 13) Ancak der Erişirgil, *“Günümüzde ise şüpheliğin peşinden gidenler pozitif bilim alanını daraltarak inançlara yer vermek emelini güdenlerdir.”* (Erişirgil, 1948, s. 35) Demek ki Erişirgil, Adıvar'ın düşüncesine katılarak bilim ile din arasındaki çatışmanın “görünürde” olduğunu ve epistemolojik olmadığını savunur. Bilim ile ahlakı ise Erişirgil farklı dairelerde düşünse de bilimin “ahlakın önünde gittiğini” şöyle ifade eder: *“Değer yargısı diye addedilen meseleler pozitif bilimin alanına girmese de bu meseleler de akla uygun bir sonuca varmak için*

kurulan sistem, bilimin verileriyle abenkli olmalı, bilimin bildirdiklerini yalanlamamalıdır.” (Erişirgil, 1948, s. 27)

Nusret Hızır (1899-1980), din ile inanç noktasında bir varoluşçunun şöyle düşünebileceğini belirterek ayrışma kuramı tarafında olduğunu altını çizer: *“Bilim şu noktaya kadar hükmünü yürütür, bundan sonrası sezîşin, bilimsel olmayan bilginin alanıdır. İnsan dediğimiz gibi, böyle bir görüşü tamamen yanlış olarak kabul edebilir ama bunda bir tehlike görmek yersizdir.”* (Hızır, 1976, s. 51) Hızır’ın sözünü ettiği “sezîş” kavramı beraberinde bilimsel bir ahlakı değîllediğı gibi kendisinin Yeni Pozitivist yönü zaten ahlak ile bilimi ayrı dairelerde sınırlandırmasına kapı açar.

Erdal İnönü (1926-2007), her ne kadar gençken *“İnsanların bulunduğu bilimsel gerçekler, insanlar algılasa da algılamasa da evrendeki değışimleri etkileyecek sonuçlar verir. Bu anlamda bilimin yaratılması, evrenin bilinçlenmesi demektir.”* (İnönü, 2007a, s. 155) dese ve bu söylem akıllara uzlaşım kuramını getirirse de dünyaca ünlü fizikçinin gençken felsefeci olmayı istediğini düşünürsek sonrasında uzlaşım düşüncesinden vazgeçtiğini de rahatlıkla söyleyebiliriz. İnönü’de bilim ve ahlak arasındaki münasebeti iki açıdan görürüz, birincisi: Nedensellik temelli bir eğitimin insanları kadercilikten uzaklaştırarak onları davranışların neden ve sonuçlarını anlamaya götüreceğini ve bu anlayışın eylemleri düzenleyebileceğine dair ön görüdür (İnönü, 2007b, s. 262). İkincisi ise atom bombası örneğı ile teknolojinin savaşların önüne geçebileceğı ve bu bağlamda bilimin pratikte ve -burası önemli- uzun vadede iyiyi doğurabileceğidir (İnönü, 2007a, s. 357).

Aydın Sayılı (1913-1993), *“Tarih boyunca türlü sosyal şartlar ve türlü baskılar altında devam etmiş olan ilim, bundan sonra da tarihi rolünü oynamaktan geri kalmayacaktır. Olsa olsa, ilmi ilerlemenin biraz hızlandırılması veya yavaşlatılması ve ilmin tabikatında bazı ayarlama ve kontrollerin yapılması bahis mevzuu olabilir. Tehlikeli olan şey, ilmin getirdiğı ve getireceğı zararlardan fazla, bu aşırı tenkitçilerin temsil ettikleri zihniyettir.”* (Sayılı, 2010:160) diyerek bilimin ilerlemesinin kesinliğinden söz eder. Mevzubahis tenkitin teoloji ve/veya felsefe kanadından geldiğini düşünen Sayılı’yı bu bağlamda ayrışma kuramında görürüz. Eğer ortada bir çatışma görünüyorsa bu bilime getirilen tenkitler yüzündendir. İlmi bilgide iyi ve fenaya göre bir ayırım yoktur diyen Sayılı’ya göre bilim; insana dürüst, tarafsız, sabırlı ve etrafıca mütalaa etmeyi öğretebilir ve bu bakımdan insanı faziletli yapabilir: *“Medeniyetin ilerlemesinde ve insan zihniyet ve temayüllerinin doğru yollara girmesinde, ilim, yegâne amil olmaktan uzak bulunsa da insanın çok kıymetli bir yardımcı olmuştur.”* (Sayılı, 2010, s. 172). Demek ki Sayılı’ya göre bilim, ahlak ile doğrudan bağlantılı olmasa

da bilimin, bilim insanlarını mucizelerden alıkoyarak ahlaki kendilerinde arama kabiliyetini geliştirmesi bakımından ahlaka yön göstermesi söz konusu olabilir. İnsanın ahlaki doğada yani kendinde aramasını ise Sayılı “medenileşme” olarak niteler (Sayılı, 2010, s. 166). Yani medenileşme, insanın varlığın bir parçası olarak onu kendisinden daha büyük görme tavrı değil aksine varlığı karşısına alarak cüretkâr bir şekilde onu bilgisinin nesnesi yapmasıdır.

Türk Bilim Teorisyenlerinde Bilim Algısı ile İnanç, Ahlak ve İdeoloji Arasındaki İlişkiye Dair Bir Değerlendirme

19. ve 20. yüzyıl Türk bilim teorisyenleri genellikle akıl ile inanç ve bilim ile dinin uzlaşmaz olduğunu savunmuşlardır. Ayrışma kuramını benimseyen bu teorisyenler, çatışmanın görünürde olduğunu ifade ederler. Hilmi Ziya Ülken bu genellemeye bir istisna olarak görülebilir; çünkü Dyadolojisinde epistemoloji ve ontoloji tek bir yapıda birleşir ve Parmenidesvari bir “Bir” anlayışıyla çatışma, ayrışma veya uzlaşma kuramlarının anlamını yitirdiği bir zemin oluşturur.

1950 sonrası Türk akademisyenlerinin, siyasi dönüşümün de etkisiyle uzlaşma kuramına daha yakın olduğu görülse de bu akademisyenlerin bile inanlı ve mutlak bilgiye vakıf olduklarını düşünseler dahi bu bilgiyi onayla(t)mak için bilime başvurdukları gözlemlenir. Bu durum, bilimin Orta Çağ İslam dünyasından itibaren başat konumunu sürdürdüğünü gösterir. Papa Francesco’nun 2014 yılında yaptığı şu açıklama, bu bağlamda çarpıcıdır: “*Büyük Patlama ilahi yaratıcının müdahalesi fikriyle çelişmiyor, aksine bunu gerekli kılıyor. (...) Doğanın evrimi, yaratılış kavramına ters düşmüyor.*” Akıl ile inanç arasındaki bu denklemin bilim lehine şekillendiği açıktır.

Bilim ile ahlak arasındaki ilişki ise Kant’tan Comte’a ve günümüze kadar çetrefilli bir konu olmayı sürdürmüştür. Türk bilim teorisyenleri genellikle bilimsel bir ahlakın olamayacağı görüşündedir. Poincaré’nin “*Bilginler başıboş bırakılmasa ahlaktan eser kalmayacaktır.*” düşüncesinde olduğu gibi, bilim ahlak kurallarını belirleyemez ancak ahlaksız da olamaz. Bilim insanının, uyuşmayan inançlarını terk etmesi ve objektifliğe bağlı kalması, bilimin ahlaklılığını oluşturur ve bilim insanını ahlaki bir rol model haline getirir. Ziya Gökalp’in şu sözleri bu yaklaşımı özetler: “*Arttırdığı mezziyetlerle, hakikati, onu keşfetmek için hakiki arzu ile arayanlar (...) bilimin yüklediği inzibata boyun eğenler, bilmek ve bilimi aramak ahlaklılığa götürür*” (Gökalp, 2006, s. 796). Bu düşünce, genel olarak Türk bilim teorisyenlerinin görüşleriyle uyumludur.

Bilim teorisi ile ideoloji arasındaki ilişkiyi incelemeye kalktığımızda ise önümüze çok değerli iki örnek, Abdülhak Adnan Adıvar ile Aydın Sayılı çıkar. Bu

iki isme geçmeden hemen önce bilim teorisinin ideoloji¹³ ile olan ilişkisi konusunda Gürol Irzık'ın şu düşüncelerine katıldığımızı belirtmek isteriz: “Bu tür bir siyasallaştırma, doğa bilimciler ile felsefeci, edebiyatçı, kültürel çalışmacı yani beşerî bilimciler arasında zaten var olan bölünmeyi siyasi bir zemine taşıyarak sorunun mahiyetini değiştirir, tartışmayla çözümü neredeyse imkânsız kılar. Dahası, bilimin günümüzdeki toplumsal rolüne¹⁴ ilişkin asıl sorunların üstünü örter.” (Irzık, 2005, s. 15). George Sarton ile yakın temasta olan Adıvar ve Sayılı'nın ideolojiye yakınlık anlamında birbirlerinden oldukça uzak oldukları görülür. Bu bağlamda bilim teorisi ile ideoloji arasındaki ilişkinin “zararlarına” Adıvar cenahından bakmak istiyoruz.

Adnan Adıvar, programının altıncı maddesi, “Parti, dine karşı hürmetkar ve saygılıdır.” olan ve sonradan kapatılan bir siyasi partinin¹⁵ kuruculuğunu yapar. Bunun yanı sıra “İzmir Suikasti”nde adı geçmesinden ötürü 1926'da yurttan ayrılır ve 13 senesini yurt dışında geçirir. Bu 13 senede ideolojik düşüncelerinin “törpülediğini” düşündüğümüz Adıvar; Bertrand Russell¹⁶, Albert Einstein, James Jeans ve Arthur Eddington ile görüşür ve hatta şahsi dostluk geliştirir. Burada “törpüleme” kelimesini oldukça dikkatli kullanmaya çalıştık zira Adnan Adıvar'ın düşünceleri köklü bir değişikliğe uğramamıştır, bu konuda Türk bilimi için çok önemli bir ismin, Feza Günergun'un şahitliğine başvurabiliriz, şöyle der Adıvar ile ilgili: “*Adnan Adıvar'ın dünya görüşü özünde gelenekçidir; Osmanlı kültüründen hiç kopmadığı söylenbilir.*” (Günergun, 2006, s. 31). Bununla birlikte Günergun'un şu vurgusu Adnan Adıvar'ın gelenekçi yapısını daha anlaşılır kılar: Adnan Adıvar'a göre Türkiye'de serbest ve eleştirel düşünce yerleştiği takdirde Batı ve İslam düşüncesi etkileşime girecek ve dahası bu etkileşim Türkiye Cumhuriyeti'nin laik çerçevesi içinde dini ve felsefi bir reforma kapı açacaktır. Adıvar, kültürel mirasın bir çıktısı olarak bütünlüşmüş bir entelektüel hareketin ancak bu şekilde mümkün olduğunu söyler

13 Bilimin doğrudan ideolojik hali olarak anlaşılan ve “sosyal bilim”lerin neredeyse yok sayılmasına kadar gidebilen “scientism” ya da “bilimcilik” doğrudan onayladığımız bir tutum değildir. Çünkü bilim teorisi, çatısı altındaki tüm bilimlerin birbirleriyle iletişimini sağlamaya çalışırken, bu bilimlerin sınırlarını muhafaza etme görevine de haiz olabilmelidir. Bunun yanında ideoloji olarak addettiğimiz şey yeri geldiğinde bilimi bile karşısına alabilecek politik tutumlardır.

14 Biz buna genel olarak “bilim algısı” diyoruz.

15 Bu maddenin laiklik ilkesine aykırı olması bir tarafa tarafımızca “bilim karşıtı” görülür zira tarih ve sosyoloji bilimleri gösterir ki toplumlar değişmektedir ve bu değişimlerde toplumlar birbirlerinden etkilenir. Genel Türk Devrimi de 19. yüzyıldan itibaren ilhamını Orta Çağ'ın teokratik yapısını geride bırakan Batı Aydınlanmasından alır. O halde böyle bir maddenin olgulara dayalı neden-sonuç ilişkisi dahilinde bilim açısından kabul edilebilir bir tarafı yoktur.

16 Milli Kütüphane arşivinde yaptığımız araştırmadan da yola çıkarak söyleyebiliriz ki ilk Bertrand Russell çevirisi Adnan Adıvar tarafından 1935'te yapılmıştır. Bu yüzden Adıvar'ın Russell'i Türkçeye tanıtan ilk kişi olduğunu düşünüyoruz.

(Günergun, 2006, s. 95). Görülmektedir ki teokratik bir devlette büyüyen, eğitim gören, memurluk yapan Adıvar'ın terk edemediği “siyasi ideolojik” yönü onu ülkeden koparmış ve belki de ancak bu sayede köklü düşüncelerini bir nebze de olsa törpüleyebilmiştir. Ülkeden ayrılırken kurucusu olduğu parti programında “dini hassasiyet”e vurgu yaparak laikliği tartışmaya açan Adıvar, ülkeye döndükten sonra laikliğin ne denli önemli olduğunun farkına varır. Ancak yine de dini ve felsefi bir reforma yaptığı vurgu gelenekçi yapısını ortaya koyar. Varsayımlar üzerinden tarih yazılmaz ancak Abdülhak Adnan Adıvar gibi Albert Einstein ile görüşüp¹⁷ fizik konuşacak kadar çağının bilimine hâkim bir bilim insanının bilimin önderliğinde aralıksız devrimler yapan ülkesinden yaklaşık 13 yıl hem de ideoloji uğruna kopuk olması tarafımızca üzücü olarak nitelendirilir. Bu bağlamda ideoloji ile bilim arasındaki ilişkinin hassasiyeti sanırız daha iyi anlaşılmıştır.

Bilim teorisi ile ideoloji arasındaki ilişkiye başka bir açıdan bakıp örneklemek istiyoruz: Osmanlı Devleti'ne ve sırasıyla Üçüncü Selim, Dördüncü Mustafa ve İkinci Mahmut dönemlerine (1789-1839 arası) baktığımızda görürüz ki zor durumdaki devleti kurtarma adına orduda modernleşme adımları atılır ve bunu ancak II. Mahmut başarır. Ancak diyoruz çünkü Osmanlı uleması ve onun ideolojisi sert ve kapalıdır. Orduda modernleşme ise kaynağını Fransa'dan alır ve 19. yüzyıl Osmanlı subayları çağdaş bilim ve teknoloji ile yetişir. Mevzubahis subaylar Fransa'nın sadece bilim ve tekniği ile değil düşünce yapısı ile de tanışır. Mevcut ideoloji ile zıt olduğu aşikâr olan bu düşünce yapısı belki Osmanlı'yı “kurtaramamıştır” ama ideolojik engellere takılmayan bilimsel eğitimin yetiştirdiği Osmanlı subayları I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele'de hatırı sayılır işler yapar ve Atatürk'ün deyişiyle “Genel Türk Devrimi”ne¹⁸ imza atarak Türkiye'yi muasır medeniyet seviyesine çıkarmak için adım atarlar. Bu konuda Mustafa Şekip Tunç şöyle der: “*Müşpet ilmin usûl ve zihniyeti ve akl-ı selim medeni milletlerde olduğu gibi bizde de her türlü terekkiyatı temin edebilir.*” (Tunç, 1925, s. 743). O halde Türkiye Cumhuriyeti'nin ideolojisini bilime göre belirlediği öncülünden yola çıkarak Genel Türk Devrimi'nin başarısını bilimsel düsturları, siyasi ideolojinin üstünde tutmasında arayabiliriz. Demek ki siyasi ideoloji; amasız ve fakatsız bilimin, bilim insanının ve dahi bilim teorisyeninin ayağına bağlıdır. Bu yüzden bir bilim teorisyenini felsefeyi ya da dini kendisine destek olarak alan siyasi ideolojinin kendisini yönlendirmesinden uzak durmalı ve gerekirse buna yüksek sesle karşı çıkmalıdır.

17 Bu görüşmenin ayrıntıları için *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* dergisinin 7. cildinin 2. sayısına bakabilirsiniz.

18 Genel Türk Devrimi söylemini kullanmaktaki amacımız çağdaş bilimsel eğitimle yetişmiş mevzubahis askeri kadronun sivil hayatta da önemli işlere imza attığını hatırlatmaktır.

Bilim Teorisi Nedir, Bilim Teorisyeni Kimdir?

Müstakil bir bilim olarak konumlandırmadığımız bilim teorisi daha ziyade meta bir uğraş olarak hem bilimdir hem de bilimler üstüdür. Bilim teorisi herhangi bir sınıflandırma yapmadan bütün bilim insanlarını bilim teorisyeni olarak kabul eder. Bilim teorisyenleri doğal olarak bilimin teorik, pratik ve entelektüel değerlerini olumlarlar ve bu değerleri felsefe, din, sanat, edebiyat gibi bilgiye ulaşma türlerinin değerlerine oranla önde tutarlar yani “Hayatta en doğru yol gösterici bilimdir, teknolojidir.” düsturuna sadıktırlar. Bu sadıklıkları sübjektif, metafizik veya boş inanlı değil bilim ve bilimler tarihinin¹⁹ bir sonucu olarak zaten kendisini göstereceğinden bilim ve bilimler tarihine haiz bir teorisyen bilimin diğer bilgi türlerine oranla daha değerli olacağı sonucuna kendiliğinden varacaktır. Bilimin pratik değeri ise doğrudan hayata dair olmasından ötürü bilimin teorik ve entelektüel değerlerine nazaran “daha görünür ve dolayısıyla anlaşılırdır.”²⁰ Sırf bu değer farkındalığı dahi, bir bilim teorisyeni için bilimi değer bakımından diğer bilgi türlerine göre önde tutmaya yetecektir. Ancak buradan bilim teorisinin “Ak-siyoloji” öncüllü olduğu ortaya çıkmaz, bilim teorisi bilim ve bilimler tarihinden aldığı mirasla öncülünü bilimsel epistemoloji olarak belir ancak kendisini bilimsel epistemoloji ile sınırlamaz. Bu bağlamda da bilimlerin metotlarını anlamaya ve anlatmaya çalışan bilim teorisyeni, akıl ve inancı birbirinden ayıran, ahlakın metafiziğini bilimden ve bilim teorisinden bağımsız tutan, siyasi ideoloji ile arasına mesafe koymayı becerebilendir.

Bilim teorisyenlerinin kendi alanlarındaki bilimsel araştırmaları ile haricinde başlıca görevi bilimi anlamak ve anlatmaktır. Bilimi anlamak derken sözünü ettiğimiz şey “Bilim nedir?” gibi spekülatif bir soru değildir. Zira bu sorunun cevaplanması mümkün olan bir soru olmadığını düşünüyoruz ve daha önce sözünü ettiğimiz “bilim krizi”ni temelde bu soruya ve cevaplarına bağlıyoruz. Dahası, bilimden bihaber olanların cevaplamaya çalıştığı bu soru, sözünü ettiğimiz “Sokal Olayı” gibi durumları ortaya çıkardığı gibi örneğin çağdaş fizikten bihaber²¹ olanların “Heisenberg’in determinizmi sarstığına” dair düşünceleri bir anda

19 Bilim tarihi tabiri doğal olarak teknoloji tarihini de içinde barındırır ki sözünü ettiğimiz bilimin pratik değeri teknoloji ile ölçülür.

20 Bununla ilgili kısaca bir örnek vermemiz gerekirse yakın geçmişte yaşadığımız Covid-19 salgınında gördük ki bilim ve de teknoloji nispeten kısa sürede büyük bir salgının önüne geçmeyi becerdi ve bu mücadelede “sahada” yalnızca doktorlar, biyologlar, kimyacılar ve laborantlar vardı.

21 Bilimden bihaber olmak tarafımızca şöyle tanımlanır: Hem çağının genel bilimsel kavramlarını bilmemek hem de bilim tarihine yabancı olmak. Yani bilimden haberdar olmak demek bütün bilimlerin bütün kavramlarına hâkim olmak anlamı taşımaz. Bu konuda Poincaré, bilim kafası olmayan (bilimden bihaber olan) insanlardan korkulmaması gerektiğini, bilimin ve dolayısıyla

kimi cenahlarda bilim karşıtlığına dönüşebilir. Bu konuda Adnan Adıvar şöyle der: “İş yalnız bu heyecanla kalmadı; ilahiyatçılar bilimin böyle -sözde- sarsılışından yararlanmaya kalkıştılar. Tutucu dergilere, gündelik gazetelere yazdıkları makalelerde, vaızlarda bilginlerin sözlerini yanlış yorumladılar, daha doğrusu, alabildiğine sözü çevrilemekten çekinmediler. “Hatta bir ara o hale geldi ki neredeyse, yeni fiziğin, Tevrat’taki Yaratı bölümünü doğruladığına insanın inanacağı geliyordu.” (Adıvar, 1987, s. 8).

Unutulmamalıdır ki bilim teorisini işini ve dahası hâkim bilimin genel işleyişini ve anlayışını doğru aktaramazsa bir teolog ve/veya filozofun²² şu sorusuyla karşı karşıya kalabilir: Kendini sürekli değiştirmeye meyilli bir mürside²³ neden güvenelim? Aslında tuzaklı olan bu soru cevabını kendi içinde taşır: Felsefe ya da din “yanlışını” kabul edecek objektif bir mekanizmaya sahip değildir ancak bilim bu olgunluğa -özellikle fizik biliminin 20. yüzyılın başındaki gelişmeleriyle- erişmiştir. Yani bilim kendisini tadil etme yetisine sahiptir ve bunu yapmak için felsefeye veya dine yani spekülasyona ihtiyaç duymaz. Bilim bunu töntemli olmasına borçludur ve diğer bilgi türleri arasında yöntemli tek bilgi bilimdir, şöyle der Hasan Ali Yücel: “Bilim dışındaki esassız, her zaman şüpheye müsait bilgilerde metot yoktur. Bunlar tamamıyla dağıntık, bir usule bağlanmamış bilgilerden ibarettir.” Aydın Sayılı ise “determinizm” mevzuuna değinerek bilimin kendini eleştirmesi hususunda şunları söyler: “Determinizm kavramı yerine bilimde, artık, ihtimaliyet kavramına geçilmiş bulunmaktadır. Bilimde eksiklikler ya da gedikler bulunabilir, ama, bilim, bunları düzeltir, yeniden ele alır, kendisini tashih eder.” (Küyel, s. 7). O halde bilimi anladığı kadar anlatacak olan da bilim olmalıdır yani bilimin ihtiyacı yine bir bilimdir yani bilimlerin bilimi gerekir ve bu da “bilim teorisidir.” Bu iddiamıza destek olarak Ziya Gökalp’in şu sözlerini alabiliriz: “Bilimler, bilimin kendisine dair

ahlakın ilerlemeler yaptıkça daha iyi uylasacaklarından söz etse de Charles Percy Snow, bilimden bihaber olma durumunun geleneksel kültüre bilim dışı bir çeşni kattığını ve bu çeşnin farkında olunmadan hızlıca bilim karşıtlığına dönüşme eğilimi gösterebileceğinden söz eder. Bilim teorisini bu konuda birçok bilim teorisyeninin de olduğu gibi Snow’un düşüncesini önemser.

- 22 Felsefeyi “akla ve mantığa” dayalı bir din olarak görmekle birlikte konuda Comte’un felsefe ile din arasında kurduğu bağa yakın olduğumuzu belirtmek isteriz. Fakat her halükârda felsefenin içinde barındırmak zorunda olduğunu düşündüğümüz kuşkucu bakış açısını dini düşünceye yeğ tutuyoruz. Bu bağlamda gerek Sofist rölativizmini gerekse Septisizmi Kartezyen bir bakış açısıyla fakat açık ve seçilin peşine düşmemek kaydıyla yönemsel olarak değerli buluyoruz. Bunun yanında bilimsel bir felsefe ya da bilim felsefesi olarak niteleyebileceğimiz ilgi alanını bilim teorisine içine yerleştirmekten de imtina etmiyoruz. Zira bu sıfatlarla nitelenmiş bir felsefenin metafizikle arasına mesafe koyduğunu/koyabileceğini 20. yüzyılın bilim hakkındaki genel düşüncesini göz önünde bulundurarak öngörebiliyoruz.
- 23 Bilimden başka sanat, edebiyat, felsefe ve dini de mürsit olarak görüyoruz ancak bilimi hepsinin önünde konumlandırıyoruz.

meseleleri²⁴ çözemeler ve bu meseleleri çözecek, kapsamlı mantık veya bilimlerin bilimi adını verebileceğimiz bir bilim felsefesi çıkıyor ki bilimin yasalarını topluyor, her birini kuşatıcı yasalar yapıyor. O yasa felsefenin yasası oluyor. Bu bilimsel felsefe, her ne kadar daha genişse de unsurları diğer bilimlerden oluştuğu için onun da bir sınırı var, oraya dayanıyor.” (Gökalp, 2006, s. 473). Demek ki bilimin ne olduğuna dair tartışmalar nasıl ki bilim insanı haricindekilere bırakılamayacak kadar ciddiye bilimi eleştirmek de yine bilim insanları haricine ya da en azından bilimden bihaber olanlara bırakılamayacak kadar ciddidir. Bu konuda sırasıyla Adnan Adıvar ve Nusret Hızır şöyle derler: “Fen (yani ilim) başka, kitabet (yani doğru Türkçe yazmak) başka şeydir. Fen adamları kâtip olmak mecburiyetinde değildiler. Ne kadar yanlış bir sözdü bu Yarabbi. Çünkü fen adamından iyi bir Türkçe istemek, onun bildiği ilmi başkalarına anlatabilmesini istemekten başka bir şey değildi.” (Adıvar, 1950, s. 167) ve “Bilginlerin (bilim insanlarının) aynı halde kendi biliminin temelleri ve metodlarını iyice kavramak için adeta bir filozof olması gerekir. Kendi biliminin felsefesini hiç kimse bilginin kendisi kadar doğru yapamaz.” (Hızır, 1976, s. 51). Peki bilim teorisi çatısı altında kimler vardır? Bütün bilim insanlarını bilim teorisyeni olarak gördüğümüzü hatırlatarak yazabiliriz ki teorik ve pratik bilimciler, bilim sosyologları, bilim psikologları, bilim felsefecileri ve bilimlerin tarihçileri bu meta-bilimin altında kendilerine yer bulurlar.

Bilim Teorisi ile Bilim Felsefesi ve Bilim Tarihi Arasındaki İlişki

Bilim teorisi kendiliğinden spekülasyon olmasa da çatısının altında spekülasyon barındırabilir ki bu “bilim felsefesi”dir. Zira olgusal bakış ile spekülasyon düşüncenin yan yana durması zorluk değil bir kazançtır. Bin yıllar boyunca bilimsel düşünce ile iç içe olan spekülasyon düşünce çoğunlukla dogmatizmi tenkit etmeyi becerebilmiş ve hatta Batı’yı Orta Çağ’ın durağan yapısından bile “kurtarmayı” başarabilmiştir.²⁵ Bu bağlamda bilim teorisinin içinde yer alacak bilim felsefesinin -mantıkçı ya da tarihselci fark etmeden²⁶ bilimin olası bir dogmatik yapıya bürünmesinin önünde engel teşkil edeceğini düşünüyoruz. Bu konuda Baha Tevfik’in felsefe ve bilim ile ilgili şu söylemi tarafımızca değerli görünür: “Felsefe ilimle o kadar kaynaşmıştır ki ilim adamı olmayan hiçbir felsefi fikri ileri süremez. Bunun

24 Bilimin ne olduğu, bilimin sonuçlarının değerlerinin ne olduğu, bilimin pratik faaliyetlerinin önemi gibi sorular.

25 Bu konuda Ockhamlı William’in tümeller problemine baktığında takındığı tavır olan ve İlk ve Orta Çağ boyunca filozoflara “dert” olan tümellerin/kavramların ağızdan çıkan sesler olduğunu iddia ettiği nominalizmi oldukça önemlidir.

26 Bu konuda mantıkçı pozitivistlerin, pozitivism’in savlarını; Kuhn gibi tarihselcilerin de mantıkçı pozitivism’in savlarını tadil etmeye çalıştığı aşikardır. Eğer ki bu farklı düşünceler, bilimin değeri konusunda olumlu biçimde hemfikir olabilirlerse bilim teorisi çatısı altında rahatlıkla düşünce üretebilirler ve bilimi olası bir durağanlıktan koruyabilirler.

için artık ilahiyat, metafizik gibi şeyleri bir yana bırakmalıdır. Hakikat her zaman söylenmelidir.” (Tevfik, 2016, s. 285) Pozitivizm sonrası 20. yüzyıl bilim felsefelerine daha önce genel olarak bakmıştık. Bu felsefelerdeki yeni fikirler Öklid-dışı geometrilerle başlayıp Newton sonrası yeni bilime uygun şekilde inşa edilerek 20. yüzyıl boyunca tartışmaya devam eder ve eski felsefeye (Pozitivizme) eleştiriler öyle bir yere gider ki bilimin -her anlamda- değeri tartışılmaya başlanır. Bilim felsefesi, bilim teorisi çatısı altında olsa olsa bilimin teorik değerini tartışmaya açarak bilimi dogmatiklikten uzak tutabilir ki bu noktada da bilim felsefecisinden beklenen şey bilimlerden bihaber olmamalarıdır. Nusret Hızır, bilim felsefecilerinin bilimin teorik değerine dair tartışmaları ve bilimden bihaber olmamaları ile ilgili olarak sırasıyla şöyle der: “*Felsefe, bilimlerde hüküm süren ilkeleri meydana çıkarmak için aklın bir analizini yapacağı yerde bilim analizini yapacaktır. Başka deyimle, bilime, bilgiye, tepeden inme emirler vereceği yerde, bilimin ilkelerini bilimin içinden çıkaracaktır.*” (Hızır, 1976, s. 43) ve “*Bilim felsefesinden, bilime sıkı sıkıya bağlı bir felsefe düşünüşü anlaşılır. O halde bilim denen şey var oldukça bilim felsefesi de var olacaktır.*” (Hızır, 1976, s. 38). Peki bilim felsefecilerinden beklenmeyen şey nedir? “Bilim nedir?” gibi cevapları da spekülâtif olmak zorunda olan spekülâtif bir sorudan vazgeçmesidir. Dahası bilim felsefesi bir “sınırlandırma ayırıcı” aramamalıdır. Bilim, işleyişinde kendiliğinden bu sınırlandırma ayırıcını ortaya koymaktadır zaten. Ancak bu kati olmaz ve bu normaldir zira Mehmet Emin Erişirgil’in de sözünü ettiği gibi metafizik görelidir ve bugün metafizik olan yarın bilimin konusu olabilir ya da tam tersi; şöyle der Erişirgil: “*Maddenin veya hayatın mahiyeti ile ilgili problemler yakın zamana kadar metafizik bir mesele olarak görülürken günümüzde sırasıyla fizik ve kimya ile biyolojinin konusu olmuştur.*” (Erişirgil, 1948, s. 20). Bu konuda başka bir örnek verilecek olursa Newton mekaniğini her ne kadar fizik olarak addetmiş olsak da Newton’ın -deney-gözleme tabi tutulamayan- varsaydığı “ether” olmadan kütle çekimini açıklayamaması malumdur, dahası Newton mekaniği fizik sayılırken Einstein’ın görelilik teorisi “otoriteler” tarafından metafizik sayılmıştır. O halde fizik ve metafizik keskin olmayacağı gibi bunları belirleyen felsefeler de bilimsel olduğu iddia edilen otoriteler de kesin olamazlar. Beşir Fuad’ın da söylediği gibi yazarı kim olursa olsun hiçbir eseri “mahz-ı hikmet” yani mutlak bilgi kabul etmemek gerekir (Beşir Fuad, 1886, s. 235).

Bilim felsefecilerinin bilimin teorik değerini tartışmaya açmalarını kabul eden bilim teorisi, bilimin entelektüel ve pratik değerinin tartışmaya açıklığının ise kısıtlı olması gerektiğini düşünür. Bu konuda ise kendisine destek olarak bilim tarihini alır. Aydın Sayılı bilim tarihinin entelektüel kültür ve bilime ilişkin konularda değer yargıları yaratmada zekamıza katkıda bulunan bir faktör ve bütünlüyci bir unsur olarak faydalı olduğunu düşünür ve şöyle der: “*Bilim tarihçileri gördükleri*

özel eğitim vasıtasıyla esas olarak bizzat bilim tarihinden elde edilen olgulara dayanarak bilime ve bilimin insan yaşamındaki ve kültüründeki yerine ilişkin görüşlerini şekillendirme fırsat ve şansına sahip olmalılar ve bu nedenle bilim tarihinden başka alanlarda ortaya çıkan ve ödünç alınan ideolojileri desteklemek ve savunmak için bilim tarihini kullanmaya fazla eğilimli olmamalıdır.” (Sayılı, 1996, s. 149). Aydın Sayılı'nın bu sözleri sanırız ki bilim tarihinin bilim teorisi için önemini yeteri kadar anlaşılır kılmaktadır. Bunun yanında bir de güncel bir örnek ile iddiamızı desteklemek istiyoruz: II. Dünya Savaşı ve atom bombası bilimin entelektüel ve pratik değerinin tartışılmasına yol açar. Savaşın ideolojik doğası göz önüne alındığında, bu tartışmanın önemi daha da artar. Erdal İnönü, atom bombasının başlıca “fail”lerinden Oppenheimer'ın “*Bütün savaşların sonunu getirecek silah bulundu. Bundan sonra kimse savaş açmaya cesaret edemez*” ve “*Atom bombasını imal etmekle bilim adamları günahkarlığı öylediler.*” şeklindeki sözlerine dikkat çeker. İnönü, Oppenheimer'ın fazla iyimser olduğunu, ancak sözlerinde bir gerçek payı olduğunu ifade eder: “*Dünyanın pek çok yerinde savaşlar çıksa da kimse ABD'ye savaş açmamıştır ve Sovyetler Birliği'nin de atom bombasına sahip olmasıyla aralarındaki rekabet bir üçüncü dünya savaşını başlatmamıştır.*” (İnönü, 2007a, s. 357). O halde bilim tarihine haiz bir bilim teorisyeni buradan şöyle bir çıkarım yapabilir ve hatta yapmalıdır: Kısa vadede ve 20. yüzyılın ilk yarısında savaşlar nedeniyle “çok korkunç” olduğu genel bir kanı haline gelen bilimin uzun vadede barış ve huzuru getirdiği en azından şu an geçerliliğini koruyan bir varsayımdır.

Hazır atom bombasından bahsetmişken önceki bölümlere de gönderme yapılarak söylenebilir ki neredeyse yüz yıl önce atılmış olan atom bombasının müsebbibi olarak halâ bilimin görülmesi ya da bu konuda bilimin sorumluluğunun tartışılmasının sebebi tarafımızca siyasi ideoloji tarafından çarpıtılmış felsefe ve/veya teolojide aranmalıdır. Ayrıca bilim teorisi, bünyesinde barındırdığı bilim insanlarıncı atom bombasının yaratacağı bütün olumsuz koşulları önceden tahmin etme yetisine sahiptir. Bu konuda fizik yetersiz kalsa insanı ve toplumu neden-sonuç ilişkisi içinde inceleyen psikoloji, sosyoloji ve antropoloji gibi bilimler fiziğin yetersiz kaldığı yerde devreye girmeli, girebilmelidir. George Sarton'un deyişiyle “*Bilim, bütün olarak insanlığın zaferini ve dehasını sembolize eden bir ağaçtır.*” (Sayılı, 1996, s. 142) ve bu ağacın dalları olan bilimler, doğal olarak birbirlerine bağlıdır. İşte bu bağı sağlıklı şekilde tesis edecek olanlar -kendileri de birer bilim teorisyeni olan- bilim tarihçileri ve bilim felsefecileridir. Bilime değer veren ve onu ideolojiden muhafaza eden bilim teorisyenleri bilimlerin birbirleri ile anlaşmalarını da sağlayabileceklerdir. Gürol İrzık, “kötü bilim felsefesi” olarak nitelediği ideolojiye terk edilmiş epistemolojiyi bilimlerin arasındaki anlaşmazlığın bir sebebi olarak görerek şöyle der: “*Bu ideolojik görüşlerle özgürlükçü düşünceye hizmet edilemez. Epis-*

temik meseleleri, siyasi meselelerle karıştırarak bir yere varamazsınız. Postmodern düşüncüler ve yol arkadaşları bunları sürekli birbirine karıştırıyorlar. Epistemik doktrinlerin siyasallaştırılması bir yandan bilim insanları ile beşeri bilimciler arasında gereksiz bir kutuplaşma yaratıyor, bir yandan da bilim ve teknolojinin günümüzdeki rolüyle ilgili gerçek siyasi sorunların üstünü örtüyor. Böylece, bu tür sorunların tartışılması ve çözümü konusunda bilim insanları ile beşeri bilimcilerin iş birliği yapmaları zorlaşıyor.” (İrzık, 2005, s. 19). Kötüye karşı “iyi bilim felsefesi”nin tanımını da Hasan Ali Yücel’den şöyle yapabiliriz: “İşte her bilimin verilerini bir araya getirip toptan ve kavrayıcı bir görüşle hayat ve bütün varlık hakkında edinmek istenilen bilgiye Felsefe derler. Bu bakımdan felsefe, tamamıyla birleştirilmiş bir bilgiler mecmuasıdır.” (Yücel, 1956, s. 9). O halde bilim pratik açıdan eleştirilecekse bile bilim teorisini şuna çok dikkat etmelidir: bilimin kuramsal ve kurumsal tarafları birbirinden ayrıdır ki Gürol Irzık bu konuyu şöyle özetler: “Bilime ilişkin eleştirel bir tavır almanın ilk adımı, bilimin içeriğini (bilimsel kuramları, deneyleri vs.) bir kurum olarak bilimden ayırmaktır.” (İrzık, 2005, s. 19).

Bilim teorisyenlerinin bilimi anlatma görevi yalnızca bilimi bilenler için değil, bilime uzak olanlar için de geçerlidir. Bilim teorisinin temel amaçlarından biri “bilimden bihaber olmayı azaltmak” olduğundan, bilimi topluma anlatmak bilim teorisyenin önemli bir sorumluluğudur. Ancak burada “popüler bilim” tabiri oldukça tehlikeli görülmelidir. Aydın Sayılı bu konuda şu uyarıyı yapar: “İlmin popülürizasyonu da bir nevi uzmanlık meselesidir ve benüz tatmin edici bir şekilde halledilmiş olmaktan uzaktır”²⁷ (Sayılı, 2010, s. 6). Popüler bilimi güvenilir kılmak ve bilimin toplumla temasını sağlamak, bilim teorisyeninin görevlerinden biridir. Örneğin, 15 Temmuz 2016’dan sonra çıkarılan OHAL kanunu ile kapatılan “Sızıntı” dergisinin “popüler bilim” olarak tanımlanması, bu tür yayınların önemini ve uzmanlık gerekliliğini açıkça göstermektedir.

Bilimin topluma aktarımında yalnızca epistemik değil, pragmatik ve iktisadi boyutların da dikkate alınması gerekir. Bu durumu Gürol Irzık şöyle açıklar: “Günümüz bilimi önemli maliyet gerektirdiğinden, bu maliyetin halka bir şekilde açıklanması (meşrulaştırılması) gerekir” (İrzık, 2005, s. 21). Bu şeffaflık, vatandaşların bilime dair şüphelerini ortadan kaldırmak için kritik öneme sahiptir. Aksi halde, siyasi ideoloji destekli felsefe veya teoloji, halkı manipüle ederek bilim karşıtlığını artırabilir; Snow’un da vurguladığı gibi bu durum bilimle toplum arasındaki uçurumu derinleştirebilir.

27 Aradan geçen bunca seneye rağmen Sayılı’nın söyleminin kısmen de olsa geçerli durduğu tarafımızca düşünülmektedir.

Sonuç

Çalışmamız boyunca izini sürdüğümüz ve kendilerine Türk bilim teorisyenleri olarak hitap ettiğimiz kişilerin genel olarak bilime entelektüel ve pratik olmak üzere değer verdiğini gördük. Bunun bir tesadüf olmadığı ise tarafımızca aşikâr görünür zira basit bir analogi yapılacak olursa Aydınlanma döneminin Fransız filozof ve bilim insanları Newton fiziğinden ve Lavoisier kimyasından nasıl haberdarlarsa 19. ve 20. yüzyıldaki Türk bilim teorisyenleri de Einstein fiziğinden, Darwin biyolojisinden vesaire haberdardır yani bilimden bihaber değildirler. Bu yüzden akıl ile inancın ayrışması dışında kalan kuramları benimseyenler dahi bilime değer verir ve fizik âleminin göreliliğini kabul etseler de bilimin açıklama gücünü vurgularlar. Ki neredeyse bütün bilim teorisyenlerimize göre de bilim, kuramları bir gün yanlışlandığında başka bir mürşide ihtiyaç duymadan kendisini değiştirecek kudrete sahiptir zira bilim “yoluna bakar.”

Bilimin mevzubahis yolunda ona “göz kulak” olmuş olan ve tarafımızca örnek olarak verilebilecek iki bilim teorisyenin, Salih Zeki Bey ve Aydın Sayılı’nın düşünceleriyle bilim teorisinden ne anladığımızı açıklamak istiyoruz. Bilimin ilerleyişini -Atatürk’ün de istediği gibi- her an takip eden ve gerektiğinde düşüncelerinde -Pozitivizmden Konvansiyonalizme- rahatlıkla değişiklik yapan ve en önemlisi siyasi ideolojiye kapılmamış ve üniversite kürsüsünü bilim adına işgal etmiş olan ilk bilim tarihçimiz Salih Zeki Bey’in 1913’te yayımladığı *Asar-ı Bakiye* adlı kitabının ön sözünde maksadının “tumturaklı ibareler ile Doğu matematikçilerinin övünülecek şeylerini yazmak olmadığını” ilan ederek siyasi ideolojiye karşı bilim teorisinin alması gereken tavrı tarafımızca yüz yıldan uzun süre önce gösterir. “Yoluna bakan” bilimin yol göstericiliğini hayatı boyunca şiar edinmiş olan ve bu konuda *Hayatta en hakiki mürşit ilimdir* adında çok önemli bir kitap yazmış olan ilk bilim tarihi doktoru Aydın Sayılı ise bilimin yol göstericiliğini kabul eder fakat bilimin bu konuda hiç kimseyi zorlayamayacağını söyler ve böylece bilimin nahif bir şekilde kendi yolunda olduğunun altını çizer. Ayrıca Sayılı -yine Atatürk’ün istediği gibi- üniversitede işgal ettiği kürsünün “haklarını vermiş” ve Türk bilim tarihçiliğine önemli akademisyenler yetiştirmiştir.

Son tahlilde, her bilimle organik olarak bağlı, her bilimin yöntemini kendi yöntemi gibi benimseyen, her bilimi birbirine tanıtmayı görev edinmiş, bilimlerin durağanlaşmaması için eleştirel düşüncüyü bir an olsun bırakmayarak bu bağlamda bilim felsefesi ile iş birliği yapan bilim teorisi, yakın tarihte olamayacak olsa bile uzun vadede bilim tarihi disiplininin yerini almalıdır. Bu iddiamızın temelinde, tek tek bilimlerin kronolojik tahlillerini yapan “bilimin” tarihi ile bilim tarihinin karıştırılması yattığı gibi, bilim tarihi disiplininin isminden ötürü tarih bilimi altında

değerlendirilmesi de vardır. Bu durumlar bilim tarihinin görevini silikleştirmekte ve onu “kronolojik bir anlatı deposu” gibi göstermektedir. Tek tek bilimlerin kronolojik tarihi, mevzubahis bilimlerin kürsülerinde ve bu kürsülere mensup bilim insanlarının anlatılabilir, açıklanabilir. Bunun yanında bilim felsefesi ise bilimlerin bilimi olma iddiasında olan bilim teorisinin tam olarak karşılığını veremez çünkü bu disiplinin felsefe vurgusundan aldığı tarihsel yük, her halükârda kendini -bilim ve bilim ile ahlak arasındaki ilişki nedir, gibi sorulardan ötürü- spekülasyona açık tutacaktır ki bu durumu pozitivist Comte’da veya anarşist Feyerabend’de görebiliriz. Hatta Hans Reichenbach (1891-1953) bu durumu ortadan kaldırmak için “bilimsel felsefe” kavramını sistematikleştirmiş ama bu uğraş, sorunu ortadan kaldırmak şöyle dursun bilim ile felsefe arasındaki “bilim krizi ateşi”ne büyük bir odun atmaktan öteye gidememiştir zira “felsefenin bilimsel olması” bizzatıhi olanaksız gibi görünmektedir. Halbuki bilim tarihi teşekkül ettiği günden beri bilimi anlamaya ve anlatmaya çalışmış, bunu yaparken de bilimlerin tarihi ve bilim felsefesiyle dirsek temasını hiç kesmemiştir. Ancak bu disiplinin sadece adından mütevellit yaşanan kafa karışıklığı, daha kapsayıcı bir isim ve görev ile tarafımızın düşüncesine göre giderilebilir. Bu yüzden bilim tarihi yerine konulabilecek bilim teorisi adının, “teori” kavramının tarihselliğinden aldığı mirasla da daha kapsayıcı ve açıklayıcı olacağını düşünüyoruz. Yunancadan ve ilk bilim tarihçimiz Aristoteles’ten aldığı anlamda teori, bilginin en yüksek formu olarak görünür ve evrenin düzenini anlama çabasını ifade eder. Günümüzde ise teori gerek Türkçe gerekse İngilizce anlamlarına baktığımızda bir olayı, olguyu açıklamak için geliştirilen sistematik düşünceler bütünü olarak anlaşılabilir. Bu bağlamda bilim teorisini, bilimsel bilginin çalışma düzenini anlama ve anlatma çabası olarak konumlandırmamız çok da yanlış olmayacaktır. Eski ismiyle bilim tarihi yeni ismiyle bilim teorisinin akademi içi veya dışı bilim teorisyenlerinden genel olarak beklediği ise, Gazi Mustafa Kemal Atatürk’ün şu düsturunun iyice anlaşılması ve gelecek nesillere aktarılmasıdır: “*Dünyada her şey için, maddiyat için, ma’neviyat için, hayat için, muvaffakiyet için en hakiki mürşid ilimdir, fendir. İlim ve fennin haricinde mürşid aramak gaflettir, cehalettir, dalâlettir.*”

Kaynakça

- Adıvar, A. Adnan (1987). *Tarih Boyunca İlim ve Din*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Adıvar, A. Adnan (2020). *Dünyayı Düzeltmek*. İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Baha, Tevfik (2016). *Felsefe Mecmuası*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Beşir, Fuad (1980). *Mektuplar* (Fazlı Necip ile). İstanbul: Arba Yayınları.
- Beşir, Fuad (1886). *Victor Hugo*. İstanbul: Mihran Matbaası.
- Bora, Tanıl (2021). *Hasan Ali Yücel*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Carnap, Rudolph (1966). *Philosophical Foundations of Physics*. New York: Basic Books.
- Comte, Auguste (2021). *Pozitif Felsefe Kursları*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Demir, Remzi; Kalaycıoğulları, İnan (2024). “Büyük Bir Matematik Tarihçisi ve Felsefecisi: Salih Zeki Bey (1864-1921)”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*. Sayı 6, s. 195-211, Ankara.
- Erişirgil, Mehmet Emin (1948). *Felsefeye Başlangıç*. Ankara: MEB Yayınları.
- Feyerabend, Paul (2012). *Akla Veda*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Günergun, Feza (2006). “Türk Bilim Tarihinin Gelişimine Tanıklık: Adnan Adıvar George Sartton Mektuplaşması”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*. Cilt 7, Sayı 2, s.87-110, İstanbul.
- Günergun, Feza (2006). “Adnan Adıvar’ın Bilim Tarihi Çalışmaları: Osmanlı Türklerinde İlim’den önce ve Sonra”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*. Cilt 7, Sayı 2, s.13-54, İstanbul.
- Hızır, Nusret (1976). *Felsefe Yazuları*. İstanbul: Çağdaş Yayınları.
- Irzık, Gürol (2005). *Bilim Savaşları*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Forumu.
- İnönü, Erdal (2007a). *Anılar ve Düşünceler 1*. İstanbul: Boyut Yayın.
- İnönü, Erdal (2007b). *Anılar ve Düşünceler 3*. İstanbul: Boyut Yayın.
- Kant, Immanuel Kant (2000). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kızıldağ, Görkem. (2017). *Konvansiyonalizmin Türkiye’deki Tarihi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara) Erişim adresi <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=fCJH4mwPS49hQyvfJCOa4yA&no=WPcWqOKZBQO52Hn4Ci82FQ>
- Kocaturk, Utkan (1984). “Atatürk’ün Üniversite Reformu İle İlgili Notları”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*. Cilt 1, Sayı 1, s.3-95, Ankara.
- Kuhn, Thomas (2003). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Küyel, Mübahat Türker. (t.y.). Tanıtma Makalesi. Erişim adresi <https://dergipark.org.tr/en/download/issue-file/19395>
- Lakatos, Imre (2014). *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Lakatos, Imre, Musgrave, Alan (2017). *Eleştiri ve Bilginin Gelişmesi*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- BBC News Türkçe (2014, 14 Ekim). *Papa: Evrim Teorisi Yaratılışla Çelişmiyor*. Erişim adresi https://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/10/141027_papa_evrim
- Poincaré, Henri (2001). *Bilim ve Varsayım*. Ankara: MEB Yayınları.
- Popper, Karl (2020). *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Rıza, Tevfik (1914). *Mufassal Kamus-ı Felsefe*. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Rıza, Tevfik (1914). “İlim ile Ahlâkın Münasebeti, Ahlâk ile Seciyenin Münasebeti, Seciye ile Amelin Münasebeti, Terbiyenin Derece-i Tesiri Meselesi”, *Peyam-ı Edebi*. Cilt 1 Sayı 19, s.1-3, İstanbul.

- Russell, Bertrand (1963). *Felsefe Meseleleri*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Sayılı, Aydın (1996). "George Sarton ve Bilim Tarihi", *Erdem*, Cilt 9, Sayı 25, s.117-153, Ankara.
- Sayılı, Aydın (2010). *Hayatta En Hakiki Mürşit İlimdir*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Salih, Zeki (2022). *Hikemiyat*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Sarton, George (2020). *Bilim Tarihi Araştırmalarında Yöntem*. İstanbul: Muhayyel Yayıncılık.
- Snow, Charles Percy (1997). *İki Kültür*. Ankara: TÜBİTAK.
- Sokal, Alan, Bricmont, Jean (2013). *Son Moda Saçmalar*. İstanbul: Alfa Bilim.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. (2000). İbn'ül Heysem. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde. Erişim adresi <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-heysem>
- Tunç, Mustafa Şekip (1921). "İlmin Mebde veya Umdeleri İtibarıyla Kıymeti", *Dergah*, 1921, Cilt 1, Sayı 5, s.67-69, İstanbul.
- Ülken, Hilmi Ziya (2007). *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (1992). *Türkiye'de Çağdaşlaşma Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (1968). *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Yücel, Hasan Ali (1956). *Felsefe Dersleri Metafizik, Ahlak, Estetik*. İstanbul: Maarif Basımevi.
- Yücel, Hasan Ali (1948) *Bilimler Felsefesi Mantık*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Ziya, Gökâl (2006). *Felsefe Dersleri*. Konya: Çizgi Felsefe Yayınları.

ÇEVİRİLER/Translations

Carroll Pratt'ın Gözünden Aydın Sayılı

Melek DOSAY GÖKDOĞAN

Bu yazının konusu, Amerikalı psikolog Carroll Pratt'ın bir makalesinin (“Psychology in America Since 1945”) İngilizceden tercümesi ve değerlendirilmesinden oluşmaktadır. Pratt, söz konusu makalesinde, iki yıl görev yaptığı Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'ne gelişini ve burada yaşadıklarını kısaca anlatmış, bu esnada Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı ile karşılaşmasından ve onunla ilgili düşüncelerinden de söz etmiştir. Aydın Sayılı ile ilgili daha önceden haberdar olmadığımız bu bilgi ve düşünceler sebebiyle Pratt'ın bu makalesini Türkçeye çevirerek ilgililerin dikkatine sunmayı uygun buldum. Makalede bu konu dışında, Pratt'ın ülkesine döndüğünde üniversitelerde nasıl bir psikoloji manzarasıyla karşılaştığına ve o dönemdeki psikolog ve psikiyatr ilişkisine dair bilgiler de yer almaktadır.

Carroll C. (Cornelius) Pratt (1894-1979), lisansüstü dereceleri dâhil yüksek eğitimini Clark Üniversitesi'nde tamamladıktan sonra, 1922 yılında Harvard Üniversitesi'nde hoca olarak görev yapmaya başlamıştır. Burada daha çok deneysel psikoloji üzerine yoğunlaşmıştır. 1937'de Rutgers Üniversitesi'nde Psikoloji Bölümü başkanı olmuş ve 1945 yılına kadar burada öğretim üyesi olarak görev yapmıştır. İkinci Dünya Savaşı sırasında Askeri Psikoloji Komisyonu'nda görev yaptı, burada “silahları, ses dedektörlerini ve diğer teçhizatı yönetecek kişilerin kapasitesini” test edecek psikolojik kılavuzların hazırlanmasına yardımcı oldu. 1945-47 yılları arasında davet edildiği Ankara Üniversitesi'nde felsefe, psikoloji ve sosyoloji bölümlerinin başkanlığını yürüttü. Dış İşleri Bakanlığı'nın Kültürel İş Birliği Dairesinin himayesi altında Türkiye'ye gönderilen ilk profesördü. Birleşik Devletlere

döndükten sonra Princeton Üniversitesi'nde 1962 yılına kadar psikoloji profesörü olarak görev yaptı. Princeton'dan emekli olduktan sonra 1971'e kadar Rider Üniversitesi'nde çalıştı.

Öldüğünün ertesi günü *The New York Times*'de çıkan haber şöyleydi: Dr. Carroll C. Pratt, dört üniversitede psikoloji öğretmiş bir profesör, dün Princeton Tıp Merkezi'nde 85 yaşındayken vefat etti...

Ülkemizde ve Ankara'da psikolojinin kurucularından birisi olarak kabul edilen Muzaffer Şerif (1906- 1988), Pratt'ın Harvard Üniversitesi'ndeyken öğrencisi olmuştu. Muzaffer Şerif, Harvard ve Kolombiya Üniversitelerinde yüksek lisans ve doktora derecelerini alan ilk Türk araştırmacıdır. Pratt'ın Ankara'ya gelmesine vesile olan Muzaffer Şerif, 1939-45 yılları arasında Ankara Üniversitesi'nde Felsefe Bölümü Psikoloji Kürsüsü'nün başkanlığını yürütmüştür.

Muzaffer Şerif, 1945 yılında misafir araştırmacı olarak ABD'ye giderken, Ankara'dan ayrılmadan önce kürsüde psikoloji eğitiminin aksamaması için ABD'den hocası Carroll C. Pratt'ın davet edilmesini sağlamıştır.¹

Bu yazıda yer alan makalesinde Aydın Sayılı ile nasıl tanıştığını anlatan Pratt'ın, Sayılı'nın doçentlik jürisinde yer aldığı ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin o zamanki dekanı Enver Ziya Karal'a hitaben yazmış olduğu raporunu biliyoruz. Pratt, 23 Mayıs 1946 tarihli bu raporunda şunları söylüyordu: "Aydın Sayılı'nın ilim tarihinde hazırlamış olduğu bir tezin bazı kısımlarını büyük bir alaka ve tatmin hissi ile okudum. Anladığıma göre, bu okuduğum sayfalar, Aydın Sayılı'nın 'Habitalasyon Tezi'nin önemli bir kısmını teşkil etmektedir. Hususiyile İslâmiyet'te astronomi bilgisinin nesilden nesile intikali mekanizması hakkında yazılmış olan kısımlar pek önemli ve yüksek ilmi kalitede olarak dikkatimi çekti. Bunların genişletilerek kitap haline konması, dünya ilim âlemine iyi bir katkıdır. Ben ilim tarihinde otorite değilim; fakat Aydın Sayılı'nın ilmi ve tarihî araştırma tekniği bakımından hakiki bir ilim adamının kritik zihniyetine, olgunluğuna ve üslûbuna sahip olduğunu müşâhede etmek zor değildir.

Aydın Sayılı'nın, şimdi hayatta bulunan ilim tarihçilerinin arasında en büyük otorite olduğu kabul edilen George Sarton ile birçok yıl çalışmış olduğunu da bu münasebetle hatırlamak yerinde olur. İlim tarihinin üniversite tahsilindeki önemi şüphesiz olarak gittikçe artacaktır. Ankara Üniversitesi'nin bu konuda yetiştirmiş olan Aydın Sayılı'yı, Fakülteye almak fırsatından faydalanacağını ümit ederim. Aydın Sayılı'yı tanıyalı çok zaman geçmemiştir. Fakat bu kısa zaman zarfında

1 Muzaffer Şerif'in ilmi ve akademik hayatıyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Demir & Atılğan, 2008, s. 47.

gerek şahsi meziyetleri bakımından gerek bir ilim adamı olarak kendisi hakkında edindiğim intiba çok yüksektir.” (Gökdoğan & Demir, 2003, s. 100-101).

Pratt'ın ifadelerinden anlaşıldığına göre, kendisi Ankara Üniversitesi'nde Psikoloji disiplininin yerleşmesine katkıda bulunduğu gibi, bilim tarihi disiplininin yerleşmesi ve kurumsallaşmasında da rol oynamış, Atatürk'e hayranlık duyan ve ülkemizi ikinci vatanı olarak görececek kadar sevmiş bir Türk dostuydu.

Kaynakça

- Demir, R. ve Atılğan, D. (2008). *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi ve Türkiye'de Beşeri Bilimlerin Yeniden İnşası Elli Portre*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Gökdoğan, M. D. ve Demir, R. (2003). “Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Bilim Tarihi Araştırmalarının Başlaması ve Gelişmesi (Kronolojik Bir Bakış)”, *Türkiye'de Bilim Tarihi Araştırmalarının Dünü ve Bugünü*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Amerika'da 1945'ten Beri Psikoloji

Carroll C. Pratt*

Çeviren: Melek DOSAY GÖKDOĞAN**

Makale Geliş / Received: 24.06.2024
Makale Kabul / Accepted: 22.11.2024

1945 yazında Muzaffer Şerif New York'tan beni aradı ve kendisi buradayken onun Ankara'daki görevini üstlenmeyi düşünüp düşünmeyeceğimi sordu. Psikoloji alanındaki hemen her şey hakkında benimle aynı fikirde olmayan Harvard'daki eski bir öğrencimin, psikolojiyi kendi görüşlerinden oldukça farklı bir biçimde açıklayan beni bu pozisyona uygun kişi olarak görmesi, beni gururlandırdı. Eşim ve kızım (oğlumuz donanmadaydı ve bir süre terhis olmayacaktı), tekli fi heyecanla karşıladılar ve beni bu daveti ciddi biçimde değerlendirmeye teşvik ettiler. Coğrafya konusundaki bilgisizliğim o kadar berbattı ki Ankara'nın yerini tespit etmek için bir harita bulmam gerekiyordu. Uzak Doğu'da çatışmalar devam etmesine rağmen Avrupa'daki savaş sona ermişti. Derslere öğrenci kaydı azdı, bu yüzden onları bölümdeki daha gençlerin sorumluluğuna bırakmak uygun gibi görünüyordu. Bunun üzerine Muzaffer'i aradım ve Türkiye'ye gitmekten mutluluk duyacağımı söyledim.

O günlerde yurt dışına seyahat etmek siviller için zordu, o yüzden Türkiye'ye gidişimizin Dışişleri Bakanlığı tarafından ayarlanması gerekiyordu. Ekim ayının

* Carroll C. Pratt, "Psychology in America Since 1945", DTCF Dergisi, Cilt 28, Sayı: 01.02 (1970), s. 115-120.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, mgokdogan@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6936-6372.

Künye: PRATT, Carroll C., (2024). Amerika'da 1945'ten Beri Psikoloji, Çev. Melek Dosay Gökdoğan, *Dört Öge*, 26, 113-119. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

sonlarına kadar bizim için eski güzel bir gemi olan S.S. Gripsholm'a bilet bulunamadı. Bu gemiyle Napoli'ye güzel bir yolculuk yaptık, burada makinelerle ilgili bir arıza oldu ve İsveç'ten parçalar gelene (on gün) kadar tamir olunamadı. Napoli'ye demir atmış ve Doğu Akdeniz'e doğru yola çıkma zamanı gelmiş bir Amerikan Deniz Kuvvetleri gemisinin kaptanı, bizi gemiye bindirip Kahire'ye giden bir trene bineceğimiz Port Said'e bırakmayı kabul etti. Kahire'deki Amerikan Büyükelçiliği bizim hakkımızda hiçbir şey bilmiyordu ve bizim Ankara'ya nasıl ulaşmamız gerektiği konusunda da hiç ilgili görünmüyordu. Birkaç gün süren ısrarcı yalvarışlarımdan sonra bize, bir Amerikan askeri uçağının kaptanının bizim için Ankara'ya (gitmek üzere olduğu yer hakkında hiçbir fikrim yoktu) iniş yapıp yapmayacağını öğrenmek için havaalanına gitmemiz söylendi. İyi huylu pilot, bize uçakta oturacak yer olmadığından, zemin üzerinde oturacağımız yere tırmanmamızı söyledi. Vakti gelince Ankara'ya vardık ve bizi Nusret Hızır ve Behice Boran karşıladı. Ne zaman ve nereye varacağımızı nasıl bildikleri hakkında hiçbir fikrim yoktu. Geç geldiğimiz için Nusret Bey'den çok özür diledim, çünkü Amerikan üniversitelerinde olduğu gibi derslerin Eylül sonlarında başladığını sanmıştım. "Ah hayır" dedi Nusret, "dersler gelecek haftaya kadar başlamıyor!". Ankara'da birkaç gün bir otelde kaldıktan sonra iki mutlu sene yaşadığımız Bahçelievler'de güzel bir apartman dairesi bulduk.

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde görevlendirildiğim dersler, yanlış hatırlamıyorsam büyük bir giriş dersi için haftada üç ders ve haftada bir veya muhtemelen iki kere küçük bir ileri seminerdi. Seminerdeki tartışmalar İngilizce idi. Söylediğim herhangi bir şey tam olarak anlaşılmamış gibi görünürse, sınıfta her zaman birisi olurdu, genellikle de ne demek istediğimi Türkçe olarak anlatabilen Dr. Feriha Baymur olurdu. Öğrencilerden bir kısmının iyi İngilizce bildiğinden şüphe etsem de giriş dersleri her zaman tercüme ediliyordu. Çok sayıda çevirmen bu nankör görevi nadir görülen bir bağlılıkla ve asla şikâyet etmeden üstlendi: Behice Boran, Hüsnü Ciritli ve Saffet Korkut; bu kişilere daima müteşekkirim.

İkinci sene bir ara ofisime genç bir adam geldi ve oldukça resmi bir biçimde birbirimizle selamlaştık. Onunla Almanca ya da Fransızca konuşup konuşamayacağımı düşünüyordum ki ikisini de pek iyi konuşmıyordum. İçimi rahatlatan bir şekilde kesinlikle mükemmel bir İngilizce ile konuşmaya başladı. Aydın Sayılı, Harvard'daki ünlü bilim tarihçisi Dr. George Sarton'un danışmanlığında doktora derecesini aldığı ABD'de geçirdiği yılların ardından yeni dönmüştü. Fakültede o sırada bir bilim tarihçisine kadro olmadığından, Aydın Bey'e birlikte meseleyi görüşmek üzere Hasan Âli Yücel'e gitmeyi önerdim. Milli Eğitim Bakanı, Dr. Sayılı'nın niteliklerinde bir kişiye yakında bir kadro açacağını söyledi, fakat bu arada giriş dersinde çevirmenlik yapmaya talip olabilirdi. Ben sevinmiştim, fakat şimdi profesör olan Dr. Sayılı için pek de hoş bir iş olmasa gerekti.

Giriş dersinin bazı katılımcıları bana Dr. Sayılı'nın tercümelerinin muhteşem olduğunu söylediler- tercümeleri doğruluk bakımından mükemmel ve aynı zamanda başka bir dile aktarılması kolay olmayan anlam ve çekimlerle doluydu. Özellikle bir örneği hatırlıyorum. Geniş bir yelpazede kişilik özelliklerinin dağılımından ve doğru bilginin yokluğunda bunların bir çeşit çan eğrisi oluşturduğunun var sayılabileceğinden bahsediyordum ve şakacı bir şekilde şunu söyledim: Bir tarafta dürüst birkaç aziz ve diğer tarafta birkaç iflah olmaz günahkâr bulunabilir. Dr. Sayılı cümleyi tercüme ettiğinde, bütün sınıfın biraz kıkırdadığını fark ettim. Bir saat sonra Aydın Bey'e öğrencileri nasıl güldürdüğünü sordum. "Dürüst azizler ve iflah olmaz günahkârlar sözcüklerini kullanırken biraz komik görünmek istediğinizi düşündüm, bu yüzden o zamanlar pür Türkçeden çıkarılması gereken Farsça sözcükleri kullandım ve öğrencilere muhtemelen biraz yersiz görünen bu sözcükler onları kıkırdattı" dedi. Kendi kendime bu tür bir tercüme yalnızca keskin zekâli ve nüktedan birisinin gerçekleştirebileceğini düşündüm.

1945-46'da Ankara'daki giriş dersi, o zamanlar ABD'deki hemen hemen her giriş dersinde verilen materyali içeriyordu. Bu materyal, genellikle genel psikoloji, algı hakkında genellikle kabul edilen sonuçlar ve veriler, algı, refleks, içgüdü, duygu, zekâ testi, öğrenme ve hafıza, motivasyon ve kişilikle ilgili yüzeysel konular ve normal dışı psikoloji idi. Özel konular ileri düzey derslerde işlendi ve Ankara'daki seminerde buna benzer birkaç konu ele alındı.¹

1945'ten bu yana Amerikan psikolojisi neredeyse tanınmayacak kadar değişti, her türlü yeni araştırma alanına açıldı, yüksek öğrenim görmek isteyen öğrencilerin kayıtlarında büyük bir artış ve buna karşılık da psikoloji bölümlerindeki profesör ve doçent sayısında artış oldu.

1890'da Clark Üniversitesi'nden G. Stanley Hall'ün evinde yaklaşık altı psikolog bir Amerikan Psikoloji Derneği kurmayı görüşmek üzere bir araya gelmişlerdi. İlk resmi toplantı 1892'de Philadelphia'da yapılmış ve Hall başkan seçilmişti. G.T. Ladd ikinci başkandı ve 1894'te Princeton'da William James başkan seçildi. Bu ilk küçük oturumlardan beri her yıl iki dünya savaşı sırasında bile çeşitli şehirlerde, genellikle de Eylül başlarında üniversite dönemlerinin başlamasından hemen önce yıllık toplantılar yapılmıştır. 1930 yılı civarına kadar bu toplantılar yararlı bilimsel oturumlardı. Tartışma ve münazaralar canlıydı ve sıklıkla önemli araştırmalar istekli dinleyicilere aktarılırdı. Ama artık her şey değişti.

1 Ankara'dayken Amerikan psikolojisi üzerine üç makale yazdım: "Amerika'da Psikoloji", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 1946, Cilt 4, 389-397, çev. Rozet Avigdor, "Psychology in America", *a.g.e.*, 398-407; "Amerika Ordusunda Zihni Testler", *a.g.e.*, 1946, 597-618, çev. Doç. Dr. Aydın Sayılı.

Amerikan Psikoloji Derneği'nin şu anda çoğu doktora ya da eş değeri bir dereceye sahip 30 binden fazla üyesi bulunmaktadır. Çoğunun artık toplantılara katılmadığı benim gibi eski kuşaktan olanlara göre acayip bir sayıdır bu. Bu toplantılar çok kalabalık olurdu, büyük otellerde önceden rezervasyon yapılması gerekir, bazı oturumlar bir hafta boyunca aynı zamanda yapılırlar, böylece eğer katılımcılar bir odada hoşlarına gitmeyen bildiri varsa başka odaları gezerlerdi. Genç katılımcılar sıklıkla yeni işler ya da zaten sahip olduklarından daha iyi görünen işler hakkındaki söylentileri yakalamak umuduyla bu toplantılara katılırlardı.

Yakın zamana kadar yeni doktora derecesine sahip birisinin ABD'de bir yerde iyi bir akademik pozisyon bulması zor değildi. Üniversitelerdeki öğrenci kayıtları II. Dünya Savaşı'ndan bu yana muazzam oranda artmıştır. California Üniversitesi'nin dokuz bölümünün şu anda 99 bin öğrencisi ve 8 bin hocası bulunmaktadır. Michigan Üniversitesi'nin 38 bin öğrencisi ve 4500 hocası vardır. Bu tür kurumlardaki giriş dersleri çok büyüktür ve genellikle birkaç kısma ayrılmıştır. California Üniversitesi'nin çeşitli bölümlerinde 400 psikolog bulunmaktadır; Virginia Üniversitesi'nde ise 200 tanedir. Türkiye'den döndüğümde buradaki kadroda bulunan 8 kişiyle karşılaştırıldığında Princeton gibi küçük bir üniversitede bile 25 psikolog vardı.

Psikolojiye giriş derslerine kayıt yaptıran öğrencilerin kıdemli profesörün belirlediği ders kitabını almaları beklenmektedir. Ülkenin her yerinde bu tür derslerdeki öğrenci sayısı besbelli çok büyük olduğundan, kitap yayıncıları başarılı bir metne sahip kitapları bulmaya isteklidirler. Bugün ülkede en yaygın kullanılan metin, Texas Üniversitesi'nden Clifford T. Morgan'ın *Psikolojiye Giriş* kitabıdır. Kısa bir süre önce Morgan'la Washington'daki bir toplantıda karşılaştım. Ona metninin nasıl satıldığını sordum. “Şu ana kadar her yıl telif haklarımın 100 bin doların üzerinde olduğunu söylemeye utanıyorum” dedi. Vay be hem yayıncı hem de yazar için büyük iş!

Diğer tüm metinler hiçbir şekilde Morgan'ınki kadar başarılı olmamıştır. Eğer bir metnin yazarı, yayıncıyı kitabın kalabalık sınıflarına tahsis edileceğine ikna ederse yayıncı bunu kabul edebilir, çünkü 4 bin ya da 5 bin satışın masrafı karşılayacağını bilir ve aynı zamanda kitabın başka kolejlerde de benimseneceğini ve böylece kâr elde edileceğini umar. Fakat bugün piyasadaki kitapların hiç birisi Morgan'a yetişememiştir.

Amerikan Psikoloji Derneği'nin üniversite öğretmenliğine girmesi halinde 30 bin üyenin ancak yüzde 50'si yerel, eyalet ya da ulusal yönetimde kadro bulmaktalar, çoğu bütün ülkedeki sanayi alanlarında personel danışmanı olarak işe alınmış ve bugüne kadar çoğunluğu klinik psikolog olmak üzere eğitilmiştir.

Klinik psikoloji, Amerikan üniversitelerinde önemli fakat aynı zamanda biraz da tartışmalı bir yer işgal etmektedir. II. Dünya Savaşı sonrasında ulusal hükümetteki sağlık kurumlarından birisi, ülkede kıdemli askeri hastanelerdeki akıl hastalarıyla ilgilenecek kadar psikiyatristin hiçbir yerde bulunmadığına ikna olmuştu. Böylece klinik psikoloji (psikoterapi, anormal psikolojisi, her türlü duygusal rahatsızlık ve ilgili konular) alanında önemli sayıda doktora eğitimi yapılması maksadıyla büyük üniversiteler için ulusal bütçeye epeyce para eklendi. Doktora-dan sonra öğrenciler bir yıl akıl hastanesinde stajyer olarak kalırlar ve ardından savaş gazileri arasındaki ruhsal vakalarda psikiyatristlerle birlikte teşhis ve tedavide çalışırlardı. En tepedeki adam her zaman, diplomasını tıp fakültesinden almış psikiyatristtir, klinik psikolog ise az çok onun asistanı olarak hareket eder. Klinik psikologlar genellikle psikiyatristlerden daha iyi eğitim almış olsalar da bu durum klinik psikoloğun kendisini ikinci sınıf vatandaş olarak hissetmesine sebep olur: Klinik psikolog, bir üniversitede dört yıl ruhsal bozukluklar üzerine eğitim almış ve bir yıl psikiyatri koğuşunda stajyerlik yapmıştır.

Klinik psikologların doktora için tıp fakültesi yerine bir üniversitede yetiştirilmesinin nedeni, doktoranın kısmen bir araştırma derecesi olarak görülmesiydi. Bu, alıcıyı araştırma ve bilginin sınırlarını genişletmek için donatmak üzere tasarlanmış bir dereceydi, halbuki tıp doktoru derecesi teşhis ve uygulama eğitimi verir, normalde araştırma eğitimi vermez. Ruhsal bozukluklarla ilgili bilinmesi gereken o kadar çok şey var ki oldukça fazla sayıda klinik psikoloğun araştırma maksadıyla üniversite ortamında kalması umulur. Bazıları hocalıklarının yanı sıra fiilen bunu yaparlar, fakat çoğu bir akıl hastanesinde birkaç yıl çalışırlar ve sonra onlara lisans temin eden ve genellikle mali açıdan çok iyi durumda oldukları eyaletlerde kendi özel muayenehanelerini açmak üzere ayrılırlar.

Akademik ve klinik psikologlar birbirlerine her zaman karşılıklı hayranlıkla bakmazlar. Klinik psikologlar, genellikle akademik psikologların araştırmalarını, yalın zihin ve davranış (algı ve refleks) unsurlarına yaptıkları vurgu bakımından önemsiz olarak görürler. Halbuki klinikçiler bir bireyin toplam davranışı ve bireye duygusal rahatsızlık veya sıkıntılı zamanlarında yardım etme ihtiyacı ile uğraşmaktan gurur duyarlar. Bir zamanlar klinik psikologlar kendi topluluklarını oluşturmak için Amerikan Psikoloji Derneğinden tamamen çekilmek istediler; fakat uzun tartışmalardan sonra daha akıllı üyeler, şimdi en büyük bölümünü oluşturdukları ana organizasyonda kalmaya diğerlerini ikna ettiler.

Akademik çevrelerde ve aslında kamuoyunda pek çok okuyucu arasında son zamanların en büyük heyecanı Harvard'lı ünlü psikoloğun bir kitabının çıkmasıydı. Bu kitap, B.F. Skinner'ın, *Beyond Freedom and Dignity* (Özgürlüğün ve

Onurun Ötesinde) adını taşıyan eserdir (bu tuhaf başlığın anlamını açıklamak çok yer tutar). Kitap, mesleki dergilerde olduğu kadar günlük basında da gündeme geldi. Geniş çapta övüldü ve aynı zamanda sıklıkla lanetlendi; birkaç hafta boyunca New York Times'ın En Çok Satanlar Listesinde yer aldı ki bilimsel bir yayın için nadir görülen bir olaydır. Skinner'ın bir süre önce yazmış olduğu bir romanın (adı *Walden Two* idi) popülerliği nedeniyle kitap kısmen övgüyle karşılanmıştı; fakat esas olarak tanınmış Harvardlı psikoloğun dünyada hayvan davranışlarındaki en doğru ve en derin araştırmacı olarak kabul edilmesi nedeniyle övülmüştü ve bu nedenle onun en yeni kitabının ideal bir toplumun nasıl yaratılacağını göstermek bakımından *Walden Two*'nun çok ötesine geçtiği düşünülüyordu. Pek çok okuyucu nasıl Ütopya yaratılacağı bilgisinin hayvanların davranışlarından çıkarım yapılarak elde edilemeyeceğini hissettiğinden, kitap aynı zamanda lanetlenmişti de.

Skinner, laboratuvar hayvanlarının eğer uygun şekilde ödüllendirilirse, genellikle de yiyecek, neredeyse her şeyi yapmaya yönlendirilebileceklerini anladı. Skinner'ın ifadesi şöyledi: "Eğer hayvanların davranışı uygun şekilde desteklenmişse". Ayrıca cezanın (yiyecek aramak için koştururken ayaklarının üstünde dona kalma gibi) nadiren kötü ya da etkisiz davranışımızı etkilediğini de anladı. Bu yüzden cezanın neredeyse yetersiz olduğu neticesine varır, çünkü kötü davranış yine de kendisini ifade etmenin bir yolunu bulacaktır. Kötü davranış, tıpkı iyi davranışın ne zaman bir şans verilirse ortaya çıkacağı gibi hayvanın içindedir (yani öğrenilmiştir). Çocuklar iyi davranış için övülür ve ödüllendirilirse (desteklenirse), cezaya çok az ihtiyaç duyulacağına inanır. Yüzyıllardır hükümetler, toplum, hapishaneler ve din kötü davranıştan kurtulmak için cezayı ya da ceza tehdidini kullandılar, fakat dünyanın şu anki durumuna bakılırsa sonuç pek de başarılı değildir. Skinner, bu öncüllerden yola çıkarak İyi Toplumunu inşa etme yolunun ayrıntılı bir açıklamasını geliştirir. Bu kısa yorumlar kitabın hakkını vermiyor, fakat Skinner'ın yazdıkları dünyanın bugün içinde bulunduğu karmaşayla ilgilenenlere bir meydan okumadır.

Özellikle üniversite öğrencileri genel olarak dünyanın içinde bulunduğu ve özel olarak kendi ülkelerinin üzücü durumundan rahatsızlar: Vietnam, yoksulluk, aşırı zenginlik, ırk ayrımcılığı, uyuşturucu bağımlılığı, gecekondu mahalleleri, hükümet yolsuzlukları ve ticaret, enflasyon vb. Bu meseleler güya barışa, özgürlüğe, bireye ve hukuka saygıya ve herkes için fırsat eşitliğine adanmış bir ülkeye yakışmaz görünüyor. Bu yıl birçok üniversiteye kayıtlar azaldı ve öğrencilerin büyük kısmı mezuniyetten önce muhtemelen okulu bırakacaklar. Dünyalarıyla ve gelecekleriyle alakasız gibi görünen bir eğitimi takip etmede bir mana görmüyorlar. Günümüzde her zamankinden daha popüler olan felsefe ve din dersleri bile ihtiyacı karşılamıyor gibi görünmekte.

Öğrenci isyanları, binaların işgali, derslerin aksaması, grevler ve hatta Ohio'daki Kent State Üniversitesi'nde ve özellikle de Jackson State Üniversitesi'ndeki (burada beyaz polisler, bazı üniversite kararlarına karşı zararsız ve şiddet içermeyen bir protestoda bulunan siyahi öğrencilere ateş açmıştı) silahlı saldırıların ayrıntılarını veren raporlar dünyaya yayıldı. Bu güz döneminde kampüsler daha sessiz, fakat görünüşün altında hâlâ huzursuzluk sürüyor.

Öğrenciler, hayal kırıklıklarında yalnız değiller. Daha yaşlılar şaşkın ve acizler. Çok popüler olan genç Kennedy kardeşler suikasta kurban gittiler. Martin Luther King de daha sonra aynı kaderle karşılaştı. Büyük kentlerde suç endişe verici bir oranda arttı. Bir şeyler ters gitti, siyaset daha iyiye değişim için çok az ümit veriyor gibi görünmekte ve resmi din yani kiliseye katılım zayıfladı. Merhum Başkan Eisenhower'ın veda konuşmasında dediği gibi askeri-endüstriyel sanayi ülkenin kaderini elinde tutmakta.

Birçok yaşlı insan, Kanada'da, Meksika'da, İsveç'te, İngiltere'de veya onları hoş karşılayacak başka herhangi bir ülkede ikamet etmeye talip olan öğrencileri örnek almak istiyorlar. Eşimle bazen aynı ruh halinde oluyoruz. Eşim, yıllardır barış faaliyetlerine aktif olarak katıldı, fakat ne işe yaradı? Eğer daha genç olsaydık, ikinci vatanımız olan Türkiye'ye gitmek ve Ankara yakınlarında, muhtemelen de Bahçelievler'de (burada Anadolu bozkırını seyredebilir ve büyük Atatürk'ün anısına yapılmış muhteşem anıtına da hayranlık duyardık) yaşamak isterdik. Dört yıl önce Tahran'a giderken eski meslektaşlarımı ziyaret etmek ve (çeyrek asır önce biz oradayken henüz inşaatın ilk aşamasında olan) muhteşem Anıtkabir'i görmek için Ankara'da iki üç gün kaldım. Fakat atalarımız nesiller boyunca burada yaşadılar, bu yüzden köklerimiz derinlere inmekte ve çocuklarımız ve torunlarımız yakınlarda yaşamakta. Bu yüzden muhtemelen yolculuğun sonuna kadar burada kalacağız.

Sarton'un Yeni Hümanizmi'nin Türkiye'ye Giriş

Melek DOSAY GÖKDOĞAN

Bu çalışmada, George Sarton'un 1924 yılında *Isis*'te yayınladığı "The New Humanism" adlı makalesinin çevirisi yer almaktadır. Bu münasebetle, çeviriden önce, kısaca yeni hümanizm üzerinde duracağım.

Hümanizm terimi ve kavramı eski çağa ait olmakla beraber, asıl popülerliğini Rönesans döneminde kazanmıştır. Köken olarak Fransızcadan gelen terimin Türkçe karşılığı insancılık, insan merkezilik olarak verilmektedir. Bundan kastedilen de Tanrı merkezilik karşısında insan merkeziliği, her şeyin ölçüsünün insan (aklı) olmasıdır. Antik Yunan dünyasında doğadaki her şeyin insan aklına dayanarak ve onun sayesinde açıklanabileceğine inanç şeklinde beliren hümanizm, doğa ve başka her şey karşısında insan aklına güveni simgelemektedir. On beşinci yüzyılda Avrupa'da başlayan Rönesans hareketi çerçevesinde canlanan, yeniden gündeme getirilen de işte Teosantrik Orta Çağ'ın düşünce ve inanç sistemine bir karşı çıkış ya da baş kaldırı olarak görülen bu hümanist anlayıştır.

Hümanizm, zaman içinde çeşitlenerek edebiyat, felsefe, sanat gibi farklı alanlarda orijinalinden farklı anlamlar kazanan bir düşünce akımı haline geldi. Bilimsel hümanizm, dini hümanizm, seküler hümanizm, Marksist hümanizm, Hıristiyan hümanizmi, etik hümanizm, klasik hümanizm gibi çeşitleri vardır. Bu çeşitli hümanizmler, ait olduğu alana özgü nitelikler kazanarak tek bir hümanizm tanımının yapılmasını güçleştirmektedir. Benim bu yazıda üzerinde duracağım Yeni Hümanizmdir. Hümanizm ile yeni hümanizm arasındaki fark; Nihat Durmaz (2020, s. 66)'a göre, mutlak, değişmez ve tamamlanmış ile geçici, değişken ve eksik olan şeklindedir.

Ancak Yeni Hümanizmin de kendi içinde farklılıklar gösterdiği anlaşıl- maktadır. Meselâ *Britannica*'daki Yeni Hümanizm maddesinde, 1910 ile 1930 yılları arasında ABD'de ortaya çıkan eleştirel bir hareket olduğu belirtilmektedir. Buna göre hümanizm, insanın kendisini içinde bulunduğu sanayileşme, materyalizm ve rölativizm çağında eski uygarlıkların manevi/ahlaki niteliklerini hatırlama ve hatırlatma işiydi.

Bir diğer anlayışa göre ise insanlığın yirminci yüzyılda karşılaştığı bunalım- lar neticesinde bilimsel, dini, ahlaki ve kültürel alanlarda ortaya çıkan problemlerine çözüm olması için üretilen bir düşünce akımıdır (Durmaz, s. 7). Bu farklı anlayışların müşterek noktasının insan merkezli olması, yani insanlığın yeni yüzyılda karşılaştığı problemlere çözüm bulmaya odaklanması olduğu söylenebilir.

Francis Bacon'un öngörüsünü doğrular biçimde on sekizinci ve on doku- zuncu yüzyıllarda bilimin ve teknolojinin doğayı egemenlik altına alması bilime olağanüstü bir güç kazandırmıştır. Bundan etkilenen hümanistler, bilim dışındaki her şeyi reddetmişlerdir (Durmaz, s. 42). Bunda Auguste Comte'un pozitivistinin de önemli etkisi olmuştur. Çünkü Comte'un pozitivistini, insan olmak ahlaki doğ- ruluğu bulmayı sağladığından ve tanrılardan ya da başka herhangi bir doğa üstü güçten vaz geçtiğinden, hümanist bir felsefe olarak kabul edilir.¹ Burada karşılaşı- lan problem, toplumların epistemik cemaatleri içindeki kopukluktur. Nitekim John Brockman da buna işaret etmekte. Ona göre, büyük bilimsel gelişmelerin yaşandığı yirminci yüzyıldan itibaren geleneksel beşerî bilimlerin uzmanları, bilim ve tek- nolojiye özel teknik alanlar olarak bakmak suretiyle bu ayrışmayı gerçekleştirdiler (Brockman, 2014, s. V). Yani sosyal bilimciler ile sanatçılar, fen bilimcileri ve tek- nisyenlerden farklı düşünüyorlardı ve bu iki grup birbirlerinin alanlarını bilmiyor- lardı. Üçüncü kültüre mensup bireylerin ortaya çıkması, bu uçurumun giderilmesi için çare olarak görülmüştü. Üçüncü kültürün mensupları arasında, bilim insanları gibi düşünen beşerî bilimcilerin olacağına inanılıyor ve bu hedefe odaklanılıyordu.

Benim üzerinde duracağım George Sarton'un Yeni Hümanizmi de ki bi- limsel hümanizmdir, bu probleme çözüm arayışıyla ortaya çıkmış gibi görünmek- tedir. Onun yeni hümanizmi, insanlığın ilerlemesini ve birliğini savunan bir felse- fedir. Pozitif bilginin ve bilimin önemini vurgular ve tüm insanların ortak bir amaç için birlikte çalışması gerektiğine inanır. Sarton'un öğrencisi Aydın Sayılı'nın bil- dirdiğine göre, hocasının başlıca maksadı, bilimi insanileştirmek ya da tarihçilerin ilgisini bilime kaydırmaktı. Sarton, zamanın aydınlarının aynı dili konuşmayan ve aynı şekilde düşünmeyen iki düşman gruba bölündüklerini düşünüyordu. Eğer bir şey yapılmazsa, bilim sürekli ilerlediğinden bu uçurum daha da büyüyecekti. Ken-

1 Bk. <https://heritage.humanists.uk> (son erişim tarihi: 01.03.2024).

disi iŒte bu uçurumun üzerine köprü kurmak suretiyle problemi zlemek istemiŒti (Sayılı, 1996, s. 122). Bu köprü, bilim tarihi disipliniydi.

Sarton, yeni bir hümanizmin ortaya çıkması için bazı ilkelere ihtiyaç olduğu kanaatindeydi. Bunlar 1) insani ilerleme, pozitif bilginin ortaya çıkmasından sonra hızlanmıŒtır 2) Farklı bilim dallarının ortaya çıkıp geliŒmesi bu bilimlerin olumlu etkiler 3) bilimsel ilerleme, tek tek bireylerin çabalarıyla değil tüm insanların mŒterek çabasıyla gerekleŒir. Aslında bilimsel faaliyetin insana kazandırdığı üstünlükten kaynaklanan bilgeliğe "Yeni Hümanizm" adını vermiŒti (Sayılı, s. 141).

Sarton'un ğrencisi Aydın Sayılı ile ülkemize giren resmi bilim tarihi disiplini, bu özellikleriyle bilim tariherimizi ister istemez pozitivizme yaklaŒtırmıŒtır. Bilim tarihi araŒtırmacılarımız uzun yıllar alıŒmalarını pozitif bilimlerin tarihiyle sınırlamıŒlar ve kültürün bilim ögesini özellikle vurgulamıŒlardır.

Kaynakça

Durmaz, N. (2020). *Yeni Hümanizm*, Elis Yayınları, Ankara: Elis Yayınları.

Sayılı, A. (1996). "George Sarton and The History of Science", *Erdem*, Cilt 9, Sayı 25, s. 73-115.

İnternet Kaynakları

<https://heritage.humanists.uk> (son eriŒim tarihi: 01.03.2024).

"New Humanism", <https://www.britannica.com/art/New-Humanism> (son eriŒim tarihi: 01.03.2024).

Yeni Hümanizm

George Sarton*

Çeviren: Melek DOSAY GÖKDOĞAN**

“Geçmiş ne kadar güzel olursa olsun, gelecekten daha az güzeldir.
Geçmiş bizi uzun süre oyalayamaz. nemli olan gelecek.”

Aynı başlık altında başka (fakat Fransızca) bir yazıyı daha 1918 yılında *Scientia*'da yayınlamıştım. O yazının son cümlesi, şimdiki yazımın başlangıcını oluşturmakta. Her iki yazı da aynı temel fikirlerin açıklanmasına hasredildiğinden, mecburen ikincisinde tekrarlar olacak. Bundan kaçınmak için çok uğraşmadım. Son beş yıllık tecrübelerim, bazı değişiklikler ve ilaveler getirdi. Amerikan Bilimin İlerlemesi Derneği'nin (American Association for the Advancement of Science) Aralık 1922'deki Boston toplantısında halka açık bir konferansta bunları ifade ettim.

Hedeflerimin şimdiki plnı şoyledir: I. İlkeler; II. Bilginin birliği; III. İnsanlığın birliği; IV. Bilim Tarihi; V. Yeni Hümanizm. Bunlara iki madde eklenmiştir: 1) Isis'in yayınlaması; 2) Isis'in ilk yandaşlarının listesi. İlk ek, aslında

* George Sarton, “The New Humanism”, *Isis*, Cilt 6, Sayı 1, 1924, s. 9-42.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, mgokdogan@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6936-6372.

Knyeye: SARTON, George, (2024). Yeni Hümanizm, ev. Melek Dosay Gökdoğan, *Dört Ğe*, 26, 125-145.
<http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

Amerikalı bilim insanlarına ve araştırmacılara acil bir çağrıdır. Lütfen okumayı ihmal etmeyin.¹

I. İlkeler

Yeni hümanizm, yani *İsis*'in kendini savunmaya hasrettiği gaye, nihai olarak aşağıdaki “üç ya da dört ilkeden” türetilir:

1- İnsanlığın ilerlemesi esas olarak pozitif bilginin ilerlemesine bağlıdır. Pozitif bilgi; din, siyaset ve sosyoloji alanlarında nesnel olarak çok az bilinenleri içerecek şekilde en geniş haliyle anlaşılmalıdır. Örneğin, artık modern dünyada var olan daha büyük dini hoş görü, bir ölçüde bizim başka milletlerin dinlerine ilişkin daha derin bilgi sahibi olmamızın bir neticesidir. Çeşitli suçlulara daha insancıl davranılması, psikopatoloji araştırmalarının en soylu meyvesidir.

Tıp ve fizik bilimlerinin yol açtığı devasa gelişmelerden ise bahsetmeye gerek yok. Yaşam koşulları artık o eski zamanlardakinden ya da vahşiler arasında hâlâ bulunabilen koşullardan esasen farklıysa, bunu aslında pozitif bilginin ve onun uygulamalarının ilerlemesine borçluyuz. Her biri diğerinden daha ustaca ve daha harikulade olan çeşitli iletişim araçları gezegenimizi o kadar küçültmüştür ki adeta insan düşündüğünü gezegenin bir yerinden başka bir yerine neredeyse anında aktarabilir ve maksadını empoze edebilir. Öte yandan, bilim insanları, kimya ve fiziğin sonsuz küçük nesnelere ve astronominin sonsuz büyük nesnelere yavaş yavaş açığa çıkarmak suretiyle evreni neredeyse hayal gücünü aşacak ölçüde büyütüler. Sabırlı araştırmacıların her daim ortaya çıkarttığı şaşırtıcı olgularla karşılaşılırıldığında, şairlerin hayalleri küçük kalmaktadır.

Maddi ve entelektüel ilerleme ne olursa olsun, her durumda doğanın yeni bir sırrının keşfinin ya da eski bir sırrın daha derin bir şekilde anlaşılmasının nedeni bulunabilir. Manevi ilerlemeye gelince, bu, büyük ölçüde koşullardan bağımsız kişisel bir meseledir. Milyonlarca insanın mutluluğunu tehlikeye sokan birçok korkunç engel, bunların doğaları hakkında daha iyi bilgi sahibi olunmasıyla ve bunların yok edilmesi için bilimsel yöntemlerin ısrarla uygulanmasıyla yavaş yavaş ortadan kalkmıştır. Bu insanların mutlu olma şansları böylece maddi olarak artmıştır. Yine de her insanın mutluluğunun, kutsallığının öncelikle kendi mizacına ve doğuştan gelen bilgeliğine bağlı olduğu doğrudur.

2- Her bilim dalının ilerlemesi diğer dalların ilerlemesine bağlıdır. Bu ikinci ilke, bilginin özsel birliğini ifade eder. Bilimi bölünmez bir bütün olarak görmeyişimizin nedeni sadece menfaatlerdir. Bilimi her biri ayrı bir inceleme konusu

¹ Bu iki Ek'in tercümesi burada yer almamaktadır (çevirenin notu).

haline gelen çeşitli dallara bölmek zorundayız; bilgimiz arttıkça bu dallar giderek daha bağımsız hale gelen daha küçük alt dallara bölünür ve sonsuza değin böyle devam eder gider. Aynı şekilde, hayvanlar âleminin organizasyonunu anlamak için hayvanları dallara, sınıflara, takımlara, ailelere, cinslere, türlere ve çeşitlere ayırırız. Bu tür sınıflandırmalar ne kadar doğal olursa olsun, büyük ölçüde yapaylık içerirler. Bilimin gelişmesini bir ağacın gelişmesiyle mukayese edelim. Dallar kesilirse yaşayamazlar ve bunlar (dalları) olmadan ağacın kendisi kısa sürede yok olur. Bununla birlikte bu mukayese yeterli değildir, çünkü bilgi ağacının dalları yalnızca çıktıkları gövde veya ana dallar vasıtasıyla değil, fakat başka birçok yolla da (ana gövdeye) bağlanmışlardır. Neredeyse her yıl, çeşitli bilgi dallarını yeni bir biçimde bağlayan yeni bir araştırma türünün doğuşuna tanık oluyoruz.² Böylece ağaç gittikçe daha karmaşık hale gelir, ancak daha sağlam birleşir; her bir kolun birbirine doğrudan bağlanacağı bir gelişme halini tasavvur edebiliriz. Her dalın başarısı, doğrudan veya dolaylı olarak diğerlerinin hepsine etki eder.

3- Bilimin ilerlemesi tek bir halkın münferit çabalarına değil, tüm insanların ortak çabasına bağlıdır.³ Bu üçüncü ilke, insanlığın temel birliğini ifade eder. Bir ulusun ayrıcalıklı malı olan tek bir bilimsel kuram bilmiyorum, fakat böyle bir kuram bulunabilseydi bile, bunun başka ulusların katkıda bulunduğu başka birçok kuramı içerdiğini göstermek kolay olurdu. Bu nedenle bilgi ağacının, belirli bir ülkenin toprağında kök saldığı, köklerinin uygar dünyanın her yerine yayıldığı ve dünyanın hemen her yerinden içerik sağladığı düşünülemez.

İkinci ve üçüncü ilkelerin birbiriyle bağlantılı olduğunu anlamak çok önemlidir. Bilginin birliği ve insanlığın birliği, büyük bir hakikatin iki yüzüdür. Bağlantılılıkları pek çok defa doğrulanmıştır. Her bilimsel öğretinin yapısı, bir zincirle veya bir arada tutulan zincirler kombinasyonuyla karşılaştırılabilir, fakat bunların halkaları çok farklıdır ve yerleri değiştirilemez. Belirli bir sırayla birbirlerini takip etmeleri gerektiğinden, numaralandırılmış olduklarını düşünebiliriz. Şimdi artık bilim tarihi öğrencisi, bu zincirlerin belki de beklenebileceği gibi halkalar halinde tam da ortaya çıktıkları sırayla inşa edilmediğini çok geçmeden fark eder. Birbirinden çok uzak birçok yerde, bağımsız olarak belirli bağlantıların veya bağlantı dizilerinin kurulduğu sıklıkla görülmüştür. Bazen halkalar eksik olur ve tüm zinciri kurmak yani kuramı tamamlamak mümkün olana kadar yıllar geçer. Bunun iyi bir örneği, fiziğin bugünkü gelişmesinde bulunabilir: Kuantum kuramı, rezonans potansiyelleri veya hidrojen spektrumunun yapısı gibi olgular hakkında yeterli açıklamalar getirir, fakat başka pek çok optik olgusunu açıklamakta hâlâ yetersiz-

2 Örnekler: Sismoloji, biyometri, astronomik spektroskopisi, oşinografi, görelilik kuramı.

3 Ya da en azından büyük bir kısmının.

dir. Örneğimizi takip ederek bu kuramın bazı bağlantılarının hâlâ eksik olduğunu söyleyebiliriz. Kimse zamanını ya da yerini söyleyemese de bunlar sonunda keşfedilecekler. Japonya'da veya Fransa'da ya da Avustralya'da olabilir. Akılda tutulması gereken anlamlı gerçek şudur ki her bir kuram veya kuramlar grubu, her bilim dalı ve aslında tüm bilim, her biri diğerlerinin bazısından (muhtemelen arka arkaya sırayla değil) bağımsız olarak bulunabilecek bir dizi numaralandırılmış halkadan ve çok uzak yerlerde oluşur. Yine de nihayetinde tüm bu halkalar o kadar güçlü bir zincir oluşturur ki kırmak son derece zordur, ancak sonraki keşifler kişiyi düzenlemesini iyileştirmeye zorlayabilir. Eğer bilim mükemmel uyuma sahip tek bir yapı olmasaydı ve pek çok coğrafyadan bu büyük girişimde iş birliği yapan insanlar aynı temel gerekçeyle harekete geçmeselerdi, koşulların bu tür kombinasyonları nasıl olabilirdi ki (ve her yeni kuramın inşasıyla ilgili olarak nasıl tekrarlanırlardı)?

Farklı yerlerde çalışan çeşitli kişiler, aşağı yukarı aynı zamanlarda yapmış oldukları bağımsız keşiflerle başka bir dizi kanıt sunmaktalar. Böyle bir eş zamanlılık, insanın evrimi sürecinde sadece bir veya iki defa gerçekleşmiş olsaydı, bunu tesadüfe bağlayabilirdik. Fakat tekrar tekrar gerçekleşti, aslında birkaç yazarın ayrı ayrı meziyetlerine ilişkin sonu gelmeyen tartışmaların konusu olmayan ancak birkaç keşif vardır. Eş zamanlılıklar bu kadar sık rastlantıya bağlı olamaz, bunlar toplumsal bir zorunluluğun sonuçlarından başka bir şey olamazlar. Bilim yeterli tutarlılığa sahip bir yapı olmadıkça ve insanlığın farklı alanlarının çabaları doğal olarak bir araya gelmedikçe, bu zorunluluğun kendisi kavranılamaz.

Bu düşünceler, insanlığın, deneyimi ve bilgisi sonsuza kadar zenginleşen ve ortak düşüncesine bilim dediğimiz ölümsüz, tek bir insanla klasik mukayesesine daha derin bir anlam katıyor. Tek bir bilim, uluslararası ve eskimeyen bir iş birliğinin meyvesi, tek bir örgütlü yapı, tüm insanların, tüm ırkların ortak hazinesi; aslında hepsinin eşit haklara sahip olduğu tek mirastır.

İnsanın bir amacı olduğunu var sayıyorum; bir amacı yoksa varlığı sadece bir saçmalaktır. Bu amacın gerçekliği tam olarak kanıtlanamaz, fakat iki olgu kümesinden makul bir şekilde sonuç çıkarılabilir: İlk insan evriminin genel gidişatı, bilimin sürekli büyümesi ve gittikçe artan birleşmesi; ikincisi insanın psiko-fizyolojik yapısı, diğer hayvanlarından ölçülemeyecek kadar üstün bir düşünme makinesine sahip olması, onu sürekli kullanması, entelektüel istekleri, evrenin ve bizzat kendi varlığının gizemlerini açıklamaya yönelik çılgınca girişimleri. Aynı önlenemez dürtüye boyun eğerek, ben de kendi adıma sonsuza kadar bilgi alanımın dışında kalacak bir problemi çözmeye ve insanın özel işlevinin (bu onun en yakın amacıdır, çünkü bu iki şey nasıl farklı olabilirler ki?) kendisinden başka hiçbir canlının yaratamayacağı türden bir enerji olan entelektüel enerjisi üretmek oldu-

ğunu önermeye çalışabilirim. Amacı, güzellik, adalet, hakikat gibi maddi olmayan değerler yaratmaktır. Her şeyden önce hakikat, çünkü güzelliğin ve adaletin ondan kaynaklandığı kolayca gösterilebilir. Hakiki ilişkiler mutlaka uyumlu ve güzeldir (doğanın güzelliği emsalsizdir); bunlar taraflı olamazlar. Öte yandan, ne kadar baştan çıkarıcı yalanlar veya diğer aldatmacalar olursa olsun, bunlardan yapılmış güzel, gerçekten ve kalıcı güzel bir şey tasavvur edemeyiz; adaletin yalan üzerine inşa edildiğini veya saflığın kirlilik üzerine inşa edildiğini düşünemeyiz.

İnsanlığın, var olmaktan ve varlığını sürdürmekten başka bir amacı olmadığını kabul etmekten insan ürüyor. Gayesi savaşmak, öldürmek ve birbirini yiyip bitirmek, hatta maddi zenginlik yaratmak olamaz, daha fazla refah ve lüks sağlamak da olamaz. Tüm bu etkinlikler amaç değil araçtır; asıl amaç yeni değerler, entelektüel değerler yaratmaktır: doğanın uyumunun yavaş yavaş ortaya çıkması ve yayılması, sanat ve bilim dediğimiz şeyin gelişmesi ve organizasyonu. Diğer tüm faaliyetler yarışın bu büyük amacına bağlıdır. Unutulmamalıdır ki bu sonuç *İsis* okuyucularına ne kadar önemsiz görünse de kabul edilen görüşlere kesinlikle aykırıdır. Pek çok sözde eğitimli insan da dâhil olmak üzere insanların büyük çoğunluğuna göre, güzellik ve hakikatin, sanat ve bilimin yaratılması lüktür; sanatçılar ve bilim insanları asalaktır ve ilgisizlikleri ve çalışmalarının meyvelerini pazarlamanın zorluğuyla orantılı olarak daha fazla asalaktırlar; bununla beraber cesaretlendirilebilirler, verimsiz çiçekler yetiştirirken bile, şampiyon köpekler veya yarış atları olarak bile sevinebilir ve onurlandırılabilirler. Bana göre, tam tersine sanatçılar ve bilim insanları hakiki yaratıcılar, insan ideallerinin bekçileridirler; yarışın varlığını haklı çıkararak, yarışın kaderini gerçekleştiren bu ikisidir; diğerleri sadece bu başarıyı mümkün kılıyorlar, endüstri ve iş dünyasının efendileri, büyük finansörler, hiçbir anlamda insanlığın liderleri değil, fakat baş kâhyalarıdır.

Böylesine derin bir yanlış anlama nasıl olur da devam edip gider? İnsanlar, faaliyetlerinin esas değeri hakkında nasıl bu kadar derin fikir ayrılığına düşebiliyorlar? Bu durum yalın olarak, bu faaliyetleri aynı zaman dilimine göre değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır. Çoğu kişi şimdinin ve geçmişin ve geleceğin en yakın kısımlarından başka hiçbir şeyi umursamıyor: Dün, bugün, yarın. Tarihsel ufukları üç veya dört kuşakla sınırlıdır. Her başarıyı kendi yaşamlarının uzunluğuna göre ölçerler. Olayları gülünç derecede küçük bir standarda bağlama girişimleri, ancak saçma sonuçlara yol açabilir. Bu açıdan bakıldığında, maddi ihtiyaçların açık ara en önemli olduğu ve maddi refahın asıl amaç olmak zorunda olduğu açıktır. Hayat bu kadar kısayken, sanat ve bilim şüphesiz israftır. *Önce yaşamak*. Fakat ufukumuz daha fazla geçmişe ve geleceğe doğru uzanır uzanmaz, tüm maddi ihtiyaçlarımızın, tüm günlük problemlerimizin bütün geçiciliği ve ikincilliği tam olarak ortaya çıkmakta. Bu ihtiyaçlar şu an için elzem olmakla birlikte, kendi kendine yeterli olamayacak

kadar faydasızlardır; bunlar amaç değil, ona ulaşmak için araç olabilirler. Mesela bir sonraki öğünüm çok önemli; eğer bir rastlantı öğünümü uzun süre geciktirseydi, bir süre zihnimi meşgul ederdi; ancak onu yer yemez hatırlamaya bile değmez. Hayatımı(adadığım)n çalışmasının aciliyeti şöyle dursun; bir süre bırakırsam zarar görmem, fakat büsbütün bırakırsam, hayatımın bir anlamı kalmaz, ölmüş de olabilirim. Ya da anlatmak istediğimi başka biçimde açıklamak için bana vücudumuzun hangi organının en önemli olduğunu sorduğunuzu farz edin. Zaman standardını bilmeden cevap veremezdim. Esas olarak şimdiyi mi düşünüyorsunuz, o zaman bitkisel organlarımızdan daha önemli ne olabilirdi? Çünkü insan önce yaşamalı ve hayatı sallantıdaysa başka hiçbir şeyin önemi yoktur. Mide veya böbreklerdeki en ufak bir yara kişinin mutluluğunu tehlikeye sokar ve kısa sürede verimsizliğe götürür; beyinsizler ise çok mutlu olabilir ve aptalca performansları büyük alkış alabilir. Fakat geleceği düşündüğümüz anda problem tamamen farklı bir görünüm almakta. Beynimizi iyi bir amaç için kullanırsak sonsuza kadar yaşayabiliriz, oysa kimse midemizin iyi olup olmadığını veya yemeklerimizden ne kadar keyif aldığımızı bilmekle ilgilenmez. Aynı paradoks, bireyler için olduğu kadar insan grupları ya da uluslar için de geçerli olacaktır. Bugünkü bakış açısından, onların maddi ihtiyaçları ön plândadır ve en büyük adamları bu ihtiyaçları etkili biçimde karşılayanlardır. Fakat onlara daha uzak bir mesafeden bakarsak, bakış açısı tamamen değişir. Yunan'ın, Roma'nın ya da Rönesans'ın büyük iş adamlarını ve finansörlerini bilmek kimin umurunda? İsimleri bile unutuldu. Bunların unutulmaktan kurtulan çok azı, yalnızca araştırmacıların, sanatçıların ve bilim insanlarının –muhtemelen evcil hayvan veya uşak muamelesi yapılmış kimseler, tarafsız faaliyetlerini destekledikleri için unutulmamıştı. Fakat insanoğlu, maddi ihtiyaçlarına başarıyla hizmet edenlere duyduğu büyük saygıya rağmen, onlar ölür ölmez ve kararı bu ihtiyaçlardan etkilenmez hale gelir gelmez, onları geri plâna iter ve hizmetçilerini –sanatçılar ve bilim insanları – sahnenin ortasına çağırırlar. İnsanlığın makul kararı, böylece varsayımımızı doğrular: Ruhsal yaşamını zenginleştiren az sayıdaki kişi, sonsuzluk ışığında onun (insanlığın) hakiki temsilcileridir. O halde kaderi gerçekleştirenlerin başkaları değil, onlar olduğuna inanmakta haklı değil miyiz?

Bu, nihayet başka bir paradoksu çözmemizi sağlar: Var saydığım insanoğlunun birliği ile kronik bir güvensizlik, anlaşmazlık ve savaş durumları nasıl uzlaştırılabilir, ah ne yazık! Fakat çok mu aşikâr? Oldukça yalın: Birlik gizlidir fakat derinlere yerleşmiştir; ayrılık yaygın fakat yüzeyseldir. Bu birlik, öncelikle başka herhangi bir şekilde amaçları bencil ya da geri kafalı, milliyetçi, ırksal veya mezhepsel olmayan her millettten az sayıda kişi tarafından hissedilmiş ve ifade edilmiştir. Fakat büyük ölçüde insanoğlu, insanlığın amacını yerine getirme görevini üstlenmiş çok az kişi; ayrılık, çıkar çatışması diğer insanların ezici bir çoğunluğu

tarafından hissedilmiş ve ifade edilmiştir. Bunlar, kendi çıkarlarının başka köylerde ya da sınırın ötesinde yaşayan veya başka bir partiye katılan ya da başka bir kilisede ibadet eden kişilerinkinden farklı olduğunu yoğun biçimde fark ederler. Kendi kardeşlerinin kıskanç sevgisi; tüm diğer insanları küçümseme, güvensizlik ya da hatta nefret, yaşamlarının duygusal kaynaklarından, faaliyetlerinin uyarıcılarından birisidir. Bu tuhaf duygular, sahip olabilecekleri azıcık tarih bilgisiyle pekiştirilmiştir. Gerçekten de tarihi öğrenme ve öğretme şimdiye kadar büyük ölçüde insan evriminin en aşikâr ve gürültülü, fakat en önemsiz olan kısmıyla ilgilenmiştir. Tersine görünen pek çok şeye rağmen, insanın asıl amacı var olma veya üstünlük mücadelesi değil, bu dünyanın maddi zenginlikleri için yıkıcı bir mücadele değil, fakat manevi değerlerin yaratılmasında ve yayılmasında cömert ve verimli bir yarışmadır. Şimdi artık bu yaratılış büyük ölçüde gizlice gerçekleşmekte, çünkü kalabalıklar tarafından ya da halkın gözünde görevini yapan kendini beğenmiş ileri gelenler tarafından gerçekleştirilmemiştir. Fakat çoğu zaman yoksul ve tanınmamış kişiler tarafından gerçekleştirilmiştir, bunlar kutsal görevlerini sefil tavan aralarında, perişan laboratuvarlarda ya da uygar dünyanın dört bir yanına dağılmış öteki karanlık köşelerde siyasi sınırlara, toplumsal ya da dini ayrımlara aldırış etmeden yerine getirmişlerdir. “Rüzgâr dilediği yerde eser.”⁴ Halkın tüm dikkatini üzerinde toplayan felaketlere, savaşlara ve devrimlere rağmen, onların çalışmalarının gizliliği daha da artmıştır. Savaşlar ve devrimler; depremler, volkanik patlamalar, seller veya salgın hastalıklar gibi doğal afetlerden esasen farklı değillerdir; bunlar adeta kişiler üstü ve kontrol edilemezdirler. Çoğu kişi için bu büyük felaketler açık ara en önemli olaylardır ve bu durum gayet doğaldır, çünkü refahları bu olaylardan korkunç biçimde etkilenmiştir. Galileo’nun ya da Newton’un keşifleri yiyecek veya barınak fiyatlarını yükseltmez, en azından algılanabilecek kadar ani biçimde artırmaz. Bizim için ise, er geç insanın bakış açısını değiştirmesi gereken ve deyim yerindeyse hem evreni hem de kendisini büyüten bu keşifler, dünya tarihinin en önemli olaylarıdır. Doğanın evcilleşmemiş güçlerinin ya da insanların önlenemez aptallığının neden olduğu tüm felaketler, tesadüften başka bir şey değildir. İnsanın temel faaliyetini kesintiye uğratar ve bozarlar, fakat ne kadar zorlu olursa olsun ona hâkim olmazlar ve hükmedemezler. Bu, benim dördüncü ilkemiz diyebileceğim prensipte özetlenmiştir: *İnsanlığın esas tarihi büyük ölçüde gizlidir*. Görünür tarih, hakikaten ekümenik ve ilerici olan bu görünmez tarihin yerel manzarasından, sürekli değişen ve gel geç arka plânından başka bir şey değildir. Bizim bakış açımıza göre, insanlar ve uluslar, insan olarak bile, elde ettikleri güç veya servetle ne de ürettikleri çabuk bozulan malların miktarıyla yargılanmamalıdır. Fakat sadece tüm insanlığa ölümsüz katkılarıyla yargılanmalıdırlar.

4 St. John. III, 8.

II. Bilginin Birliği

Pek çok bilim adamı ve araştırmacı, doğuştan gelen dengesizlikleri ya da araştırmalarının eğilimi onları yavaş yavaş dikkatlerini çok özel bir bilim dalıyla sınırlandırmaya götürdüğü için bilginin birliğini kavramakta başarısızdırlar. Yavaş yavaş diğer dallarla bağlantılarını kaybederler ve sonunda kendi çalışmalarının bilginin bütünüyle ilişkisini anlayamaz hale gelirler. Bu durum, diğer dalların en azından öğelerini bilmeye uğraşmadan çok önce uzmanlaştıklarında özellikle kaygı vericidir. Bu tür insanlar, kendileri için artık var olmayan bir birliği inkâr etmeye ve küçük bir bilim dalını⁵ öğrenmedeki başarısızlıkları nedeniyle onun tamamını kucaklamanın imkânsızlığını öne sürmeye çok eğilimlidirler.

Bilim adamlarının büyük çoğunluğunun aşırı derecede uzmanlaşmış olmasının, ansiklopedik bilgiye giderek daha fazla ihtiyaç duyulmasına neden olduğu bir vakıadır. Bu tür bilgiyi kuşatmaya çalışan çok az sayıda insan, bilimsel ruhun hakiki koruyucularıdırlar. Merkezci faaliyetleri olmaksızın daha küçük dallar da gelişebilir, bilimsel olguların ve kavramların sayısı sonsuza kadar artabilir, fakat bilim ağacı yavaş yavaş kurur ve ölü. Ansiklopedik bilgi şüphesiz gereklidir. Binlerce coğrafyacının analitik çabalarına dayanan bir dünya haritası çizmenin mümkün olması kadar bu da mümkündür. Elbette böyle bir bilgi, uzmanların elde ettiği daha ayrıntılı bilginin yerini almak için değil, sadece her parçanın diğer her parça ve bütünlü ile ilişkilerini kanıtlamak, birleştirmek ve düzenlemek içindir. En iyi ansiklopedistin bile bir biyolog kadar biyoloji veya bir fizikçi kadar fizik bilmesini beklemek saçma olur, ancak bunlara yöneltilen eleştirilerin çoğu böyle haksız bir beklentiye dayanmaktadır. Bununla beraber, yayınlarında bilimsel hataların ortaya çıkmasının çok az mazereti vardır, çünkü uzmanların daha ayrıntılı bilgilerinden yararlanabilirler ve yararlanmalıdırlar da. Kısacası, uzmanlar ve ansiklopedistler veya analitik ve sentetik bilim adamları eşit derecede gereklidirler; faaliyetleri birbiriyle bağlantılı ve tamamlayıcıdır. Hepsi bilimin hizmetkârlarıdır. Güvensizlik ve eleştirinin onları ayırmasına izin vermemeliler; karşılıklı bağımlılıklarını tanımalı ve birbirlerine saygı göstermeli ve yardım etmelidirler.

Ansiklopedistin çözmesi gereken temel problemlerden birisi, bilimlerin sınıflandırılmasıdır. Herhangi bir araştırmada ele alınacak nesnelerin sayısı az olmaktan çıktığı anda zihnimizin zayıflığı bunları gruplara ayırmaya ve gerekirse bunları da daha küçük gruplara bölmeye zorlar ve bu böyle devam edip gider. Böylece bilimin ilerlemesini araştıracak kişinin bilimsel olguları ve kuramları mümkün olduğunca doğal ve mantıklı bir şekilde sınıflandırması gerekir. Entomolog

5 Diğer dallar hakkındaki cehaletleri nedeniyle, bilgilerinin çok dar olması nedeniyle doğal olarak o dala hâkim olamıyorlar.

böcekleri sınıflandırdığı gibi, ansiklopedist de kavramları sınıflandırır. Entomoloğun etkinliği, ansiklopedistinki kadar bilimseldir, çünkü net bir kavram bir böcek kadar somut bir nesnedir. Bununla beraber, böyle bir sınıflandırmanın zorunlu olarak yapay olduğunu, aslında bizim bitki ve hayvan sınıflandırmamızdan çok daha yapay olduğunu unutmamalıyız. Bilimin gelişmesi, deyim yerindeyse doğal bir gruptan her uzmanın incelediği kavramlar için bilimin büyük bir kısmını zaten sınıflandırmıştır. Bununla beraber, kısa sürede bu grupların biricik olmadığı, fakat birçok yönden birbirlerinin alanına izinsiz girdiği anlaşıldı. Dolayısıyla problem, çeşitli gruplar arasından temel olanları seçmek ve diğerlerini mümkün olduğu kadar onlara tâbi kılmaktır. Bu ağaca ilişkin izlenimim, bunun nasıl yapılabileceğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Doğrudan gddeden türeyen ana dallar, temel alt bölümleri temsil eder; bundan sonra ikincil dalları veya ikinci dereceden dalları, üçüncü dereceden, dördüncü dereceden vb. dalları tanıyabiliriz.

Bu, aynı zamanda yeni bir bilimsel keşfin önemini tahmin etmenin bir yolunu verir. Bilimsel bir keşif ya yeni bir olgunun saptanmasıdır ya da eski olgularla bunların yeniden düzenlenmesi arasında yeni bir ilişki kurulmasıdır. Her iki durum da ağacımızda yeni bir dal ya da daha önce zaten betimlenmiş kesifen dallardan birisiyle sembolize edilebilir. Keşfin nemi o zaman dalın konumundan kolayca ıkarılabılır: Eğer yaprakların çevresine yerleştirilirse, en küçük dallardan birkaçını etkileyeceği için çok önemli olması muhtemel değildir; tersine ana dallardan birinde, ağacın merkezine yakın bir yerde bulunuyorsa, muazzam bir bilim alanını etkileyip dönüştürebileceği için önemi muhtemelen oldukça büyüktür.

Her yeni kavram, yeni bir bilim dalını gündeme getirmektedir. Bu, yapaylığına rağmen büyük hizmette bulunan bir ana sınıflandırma oluşturulmasını sağlar. Örneğin, uzay kavramı geometri alanını; sayı kavramı aritmetik ve analiz alanlarını açar. Bunlara zaman kavramını ekleyin, mekaniği inşa edebiliriz. Daha az temel olan başka çeşitli kavramlar, fizik bilimlerinin: astronomi, fizik, kimya vb. nin gelişmesine yol açar. Biyoloji, psikoloji, sosyoloji dediğimiz yeni bilgi dallarını tanıtmak için yaşam ve zihin gibi yeni temel kavramlara ihtiyaç vardır. Çok iyi bilinen bu sınıflandırmanın faydası, benim bu küçük taslağımın oldukça yeterli olması her bilim dalının çekirdeğini oluşturan temel kavramların sayısına göre başlıca bilim dallarının düzenlenmesini mümkün kıldığı olgusuna dayanmaktadır. Böylece matematik bu temel kavramlardan sadece ikisine, mekanik ne, biyoloji dördüne, psikoloji ve sosyoloji de en az beşine dayanmaktadır. Bu sınıflandırma, bu ana dallar arasındaki ilişkilerin hiçbir şekilde eşit olmadığını göstermektedir; bunların bağımlılıkları karşılıklı değildir. Bu durum, konunun daha derinden incelenmesiyle fazlasıyla doğrulanmıştır. Örneğin, bir fizikçinin matematik bilmesi gerekir, fakat bir matematikçinin fizik bilmesi şart değildir; bir biyoloğun biraz

matematik, fizik, kimya bilgisine sahip olması gerekir, fakat bir fizikçi biyolojiyi büyük ölçüde görmezden gelebilir. Buradan, ansiklopedistin öncelikle bir matematikçi olması gerektiği sonucu çıkar. Değilse, sentezi asla gerçekten derin ve tam olamaz; bilgi ağacının bütününe asla kucaklayamaz, ancak birkaç ana dalıyla yetinmek zorundadır. Başka bir örnek verecek olursak, ansiklopedisti, büyük bir ülkeyi genel olarak görmek için dağa tırmanan bir adama benzetebiliriz. Her insanın araştırmasının, bilgisinin toplamına ve niteliğine bağlı olacağı yeterince açıktır, fakat bundan bağımsız olarak, yalnızca matematikçi en tepeye ulaşabilecektir. Matematikçi çok az bilen ya da hiç bilmeyen kimyacı, aşağıda belli bir mesafede durmak zorunda kalacak, ufku daha küçük olacaktır. Matematik ve fizikten bihaber olan biyolog, çok daha aşağıdan engellenmeye başlayacak; hakiki bilimsel eğitimi olmayan fizikçi ise hiç tırmanamayacaktır. Bu kadar çok biyolog ve doğa bilimcinin ansiklopedik bilginin olabilirliğine güvenmemesine neden olan şey, kurbanları için çok üzücü olan tam da bu durumdur. Böyle bir bilgi, gerçekten de umutsuzca kendi erişim alanlarının ötesindedir; bilimsel kuramları doğru bir şekilde göremezler ve başarısızlıklarının gerçek nedenini anlayamadıklarından, kendileri gibi olsalar bile herkesin başarısızlığa mahkûm olduğuna inanırlar.

Ansiklopedik bilgi, her disiplinin sayısız detayı ve uygulaması ile ilgili olarak zorunlu olarak sınırlıdır –bu özel bilginin yerini almak için değil, sadece koordine etmek için olduğundan önemli değildir – fakat kuramların kendileriyle ilgilendirildiği kadar güvenli biçimde sınırlandırılmaz. Yani ansiklopedist, her bilimin temel olguları, kritik problemleri ve başlıca kuramları hakkında mümkün olduğunca derin bir anlayışa sahip olmalıdır; eğer olmazsa, bilgisi değersizdir ve çabaları kısır kalmaya mahkûmdur. Bilimin tüm yapısını aşağıdan değil, fakat yukarıdan, bilginin gelişmesinin izin verdiği kadar yüksek bir bakış açısından düşünebilmelidir, yoksa görevini yerine getirmeye tamamıyla elverişsiz olacaktır. Bunda ısrar etmek gerekir, çünkü aşikâr olan bu nokta çoğu zaman yanlış anlaşılmaktadır. Bu nedenle eğer yeterince büyükse herhangi bir keşfedilmemiş bilgi; en yüzeysel olanlar da dâhil olmak üzere herhangi bir rastgele olgu birikimi, her türlü entelektüel karışım, gerçek ansiklopedik bilgiyle karıştırılmaya müsaittir.⁶ Bu tür yanlış anlamalar yüzünden ansiklopedik bilgi sıklıkla itibarını yitirmiştir. Ansiklopedik bilginin diğer herhangi bir bilgi türünden daha yüzeysel olma hakkı yoktur; değeri, derinliğine ve sağlamlığına bağlıdır. Her türlü bilgi, olguların seçilmesini ve sınıflandırılmasını

6 Ansiklopedi sözcüğünün ve türevlerinin orijinal anlamını kaybetmiş olduğu doğrudur, çünkü Ansiklopedi denilen çeşitli önemli eserlerin varlığı, bize alfabetik sıraya göre düzenlenmiş bir bilgi koleksiyonunu hatırlatmakta. Böyle bir düzen kuşkusuz son derece uygun, fakat bir o kadar da yapaydır. Öncelikle şunu söyleyeyim ki ansiklopedik bilgiden söz ettiğimde, sözlük bilgisini asla kastetmiyorum (ki bazı yönlerden parçalanmış bilginin aşırı bir örneğidir), fakat tam tersine etimolojinin ima ettiği gibi organize ve birleştirilmiş bilgiyi kastediyorum.

gerektirir; ansiklopedistin seğimi ve sınıflandırması uzmaninkilerle aynı değildir; farklı bir ölçekte yapırlar, fakat herhangi bir değere sahip olmaları için en az onlar kadar doğruluk ve zekâ ile yapılmaları gerekir. Ansiklopedik çabaların amacı, bilgimizi birleştirmek ve derinleştirmektir; tesadüfen onu basitleştirirler, fakat bu basitleştirme, popülerleştiricilerin amaçladığı ve elde ettiği basitleştirmeden esasen farklıdır. Ansiklopedik bilgi, zorunlu olarak istisnai bir zorlukta olmasa da hiçbir şekilde temel bilgi değildir. Sentetik, organik, sınıflandırılmış, birleştirilmiş ve basitleştirilmiş bilgidir.

Kişinin bu tür bilgilere ulaşma çabalarının çok değerli bir sonucu, kişinin cehaletinin ya da başka bir deyişle bilimin yaklaşık ve geçici doğasının, temel görüliliğinin daha keskin şekilde farkına varmasıdır. Hâlihazırda mevcut olan bilimsel bilginin yeterince harika olduğu kesindir. Doğa kanunları sonsuz merak konusudur, fakat bunların insan tarafından yavaş yavaş keşfedilmesi daha da harika değil mi? Doğanın sayısız görkeminden hiçbirisi insan aklının yarattıklarından daha yüce değildir. Bununla beraber bilgimize her ekleme, entelektüel ufkumuzu genişletirken, gizemli bilinmeyenle, ötesindeki sonsuz karanlıkla bağlantımızı da genişletir. Bilim adamı için, özellikle de ansiklopedik olanlar için dünyada cahiller için olduğundan çok daha fazla gizem vardır, fakat düşüncesinin geri kalanıyla ayırım gözetmeksizin karıştırmazlar; bu gizemin nerede olduğunu bilmekte, çünkü bilgisinin eksikliklerinin ve boşluklarının acı verici şekilde farkındadır.

Dolayısıyla günümüzün felsefi bilim adamının yaklaşımı, yüzyıl önceki pozitivistinkinden maddi yönden farklıdır. Hâlâ pozitivizm söz konusudur, çünkü felsefemizi öncelikle bunlar üzerine kurmak maksadıyla pozitif olarak bildiğimiz şeyleri diğerlerinden çok keskin bir şekilde ayırmak için sürekli gayret gösterilmiştir, fakat bu, daha fazla alçak gönüllülük ve hayırseverlikle yumuşatılmış bir pozitivistir.

Bilimsel eğitim dediğim şeyin özünün, hakikat üzerinde ısrar olduğunu giderek daha derinden hissediyorum. Çoğu insanın bu konuda açık bir fikri yok. Edebiyatla ilgili insanlar tarafından verilen eğitim, hakikatin değerini öğretmez, çünkü ifadelerinin çoğu zorunlu olarak tamamen nitelikselidir. Örneğin, “bu adam iyidir” ya da “bu adam kötüdür” demek eşit derecede doğrudur, çünkü birisi bazı bakımlardan iyi ve başka açılardan kötüdür ve bu tür ifadeler titiz bir doğrulamaya müsait değildirler. Hakikatin gerçek anlamı ancak laboratuvarda –çünkü gerçek yaşam çok karmaşıktır – öğrenilebilir. Ne yazık ki çok sayıda deneyci o kadar uzmanlaşmıştır ki kendi küçük alanlarında ne kadar doğru olursa olsun doğrulukları eksiktir. Gerçeğin keşfi, aynı zamanda iyi yöntemlerin eleştirel kullanımını, yeterli bir bakış açısı genişliğini ve sınırsız cömertliği içerir.

Fakat hayattaki her şey, hakiki bilimsel ruhun özü olan hakikat-aşkı yaklaşımına karşı plân yapıyor gibi görünmekte. Olağan edebi eğitim onu caydırmakla kalmaz, fakat günlük yaşamın pek çok koşulu doğrudan ona karşıdır. Örneğin Roma özdeyişi “alıcı dikkatli olsun”, günümüzün ticari standartlarına iki bin yıl öncekiler kadar uygundur. Bir satıcının sessiz kalması aslında bir hilekârlık olsa bile, malını itibarsızlaştıran bilgileri gönüllü olarak vermemesi gerekir. Ve pek çok önde gelen adamımızın karakterini şekillendiren hukuk eğitimi hakkında ne diyeceğiz? Hiçbir hukukçunun, hiçbir siyasetçinin kendi davasının lehine olmayan olgulardan bahsetmesi beklenemez. Adli tıp uygulamasında bu belki de o kadar önemli değildir, çünkü yargıç her davacının hikâyesinin yalnızca bir tarafını anlattığını ve hakikatin arada bir yerde olması gerektiğini bilir. Fakat bu tür yöntemler mahkemeden araştırılmaya aktarıldığında, sadece bir taraf dinlenince ve yargıç olmadığında meydana gelen kargaşayı bir düşünün! Yine de hukuk eğitiminin etkisi o kadar fazladır ki çoğu erkek pozitif yalanlar söylemediklerinde kendilerini yeterince dürüst sayarlar. Söylenmesi iyi olan yararlı hakikatler ile saklamanın onursuzluk olmayacağı yararsız, kendine zarar veren hakikatler arasında sürekli ayırım yaparlar; görünüşe göre bu koşullar altında gerçek hakikatin nadiren bilinebileceğinin farkında değiller. Aslında yarı hakikatler ve yarı yalanlar arasında çok az fark vardır. O halde siyasi ve sosyal meseleler hakkında doğru bilgi elde etmenin neredeyse imkânsız olmasına şaşmamalı. Bilim adamları bile bu tür suçlamalardan muaf değillerdir (savaş bize defalarca bunun kanıtlarını verdi), çünkü bunlar hiçbir bilimsel eğitim almamışlar ve bakış açıları genellikle çok dardır. Tüm bunların sonuçları tek kelimeyle korkunçtur. Örneğin bazı etik bilgilerin bu yasal hakikat anlayışıyla birleşmesi, ahlaki ve dini ikiyüzlülüğün reçetesidir. Pek çok insan ön yargularıyla bağdaşmayan tüm olgulardan içgüdüsel olarak kurtulur; sanki zihinleri hoş hakikatleri içeri alan ve hoş olmayanları dışarıda bırakan yarı geçirgen bir zarla korunuyor gibidir. Bilimsel açıdan bu, entelektüel sahtekârlıktan başka bir şey değildir, fakat buna iyimserlik diyorlar.

Nizolio'nun⁷ *Antibarbarus*'unda skolâstikliğin hakikatin başlıca düşmanı olduğu sözü de benzer şekilde anlaşılmalıdır. Hıristiyan, Yahudi, Müslüman, Budist, Vedantist veya Neo-Konfüçyüschü olsun, her tür skolastisizm, sınırlı bir dizi gözlem ve deneyin tümdengelimsel gelişimidir; yetkili ve nihai bir doktrinin düzgün formülasyonudur. Dayandığı az miktardaki hakikat, yavaş yavaş doğadan giderek daha uzak bir argümanlar yığına dönüşmekte olup; çok kısa sürede yozlaşarak içerebileceği tüm doğrulara rağmen, temelde hatalı olan katı bir sisteme dönüşür.

7 Renan tarafından, *Averroes*'inde (ikinci ve son edisyon, s. IV, 393) alıntılanmıştır. İtalyan hümanist Mario Nizolio, Parma'da ve daha sonra yaklaşık 1576'da öldüğü Sabbioneta'da hocalık yapmıştır.

Hakikat zerine bu sözler bizi konumuzdan uzaklaştırıyor gibi görünebilir, fakat öyle değil. Bu bölümün ana fikri, gerçekten de ansiklopedik bilginin gerekliliğinde ısrarcı olmaktır. Bilginin gerçekten değerli olabilmesi için yeterince kapsamlı ve münasip olması gerektiğini göstermeye çalıştım. Bilim, ne kadar anlamlı olursa olsun, izole edilmiş olguların basit bir toplamı değildir; bunların düzenli bir birleşimidir, nihai değil, fakat aksine sürekli ekleme ve revizyona tâbi bir birleşimdir. Bilimsel ruh, özünde hakikat aşkıdır –edebiyatçıların seçilmiş ve doğrulanamaz hakikatleri değil, dengesiz bilim adamlarının parça parça hakikatleri değil, skolstiklerin değişmez hakikatleri değil – fakat yararlı olsun olmasın, hoş ya da nahoş olsun, mevcut tüm hakikatlerdir. Eksik hakikat, asla hakikat değildir. Çoğu durumda düpedüz yanlaştan neredeyse ayırt edilemez. Bilimsel bir eğitimin başlıca amacı, hakikate, kavrayabildiği tüm hakikatlere ulaşma yöntemlerini açıklamak ve ona ihtiyaç duyma ve anlatma alışkanlığını telkin etmektir. İnsanlara, daha azıyla yetinmemeyi ve sanki söz konusu olguları kasten tahrif etmişler gibi, davalarının aleyhte tarafını saklarsa utanç hissetmemeyi ğretir. Ansiklopedik bilgi hedeftir; eleştirel gözlem ve deneyler, sonuçların kayıtsız şartsız ortaya çıkarılması yöntemleridir.

III. İnsanlığın Birliği

Birinci bölümde, bilginin birliğinin ve insanlığın birliğinin bağlantılı kavramlar olduğunu açıkladım. Dünyanın bilimsel organizasyonu ile bunun uluslararasılaşmasının da bağlantılı olduğunu göstermek kolaydır; biri diğerini de mutlaka peşinden srklemelidir. Her Şeyden önce, bilim –en azından Őimdiden klasikleşen kısmı –tüm dünyanın ortak düşüncesidir. Neredeyse tüm keyfiliklerin dışlandığı, aydınlanmış insanların oy birliğiyle üzerinde hem fikir olduğu ve geçici olarak tartışma alanının dışına çıkarılmış tüm olguların ve teorilerin düzenlenmiş bütünüdür. Klasik bilimin alanı, ayrıcalıklı enternasyonalizm alanıdır, çünkü zaten tüm insanların ortak mirasıdır. Dahası bilim, insani ilerlemenin tam eksenini oluşturur ve toplumsal örgütlenmenin prensiplerini ve temel yöntemlerini sağlar. Bilginin ve bağlantının ilerlemesi, sürekli olarak yeni sosyal bağlar getirir; insanların dayanışması ve karşılıklı bağımlılığı, bu bağların çokluğu ve kesinliğiyle birlikte neredeyse otomatik olarak artar; bu dayanışma hayatımızın giderek daha organik bir ihtiyaç haline gelmekte. Tüm barışseverlerin bilinçsiz çabaları, birkaç bilim adamının ve rgtleyicinin bilinçli çabalarıyla güçlendi ve böylece yavaş yavaş daha yüksek bir enternasyonalist kardeşlik türü hazırlıyor.

İnsanlığın birliği, ortak amaçları olan manevi değerlerin yaratılması, özellikle bilimin gelişmesiyle kanıtlanmıştır.⁸ İnsanın asaleti, bu ortak amaçtan, bu mu-

8 Farklı insan ırklarının eşit derecede üretken olmamaları olgusu, buna bir itiraz değildir, çünkü yine de aynı büyük görevi yerine getirmede iş birliği yapıyorlar. Kadınların katkıları, genel

azzam ve sonsuz iş birliğinden, aynı yönü gösteren geçmiş başarıların hatırasından, atalarının biriktirdiği güzellik ve bilgi hazinesinden oluşur. Tüm zamanlarda tüm halkların iş birliği, öncelikle, hemen her yerde görülebilecek birkaç dâhi adam tarafından gerçekleştirilir, fakat aynı zamanda sabırlı ve vicdanlı araştırmacılar, iyi eğitilmiş gözlemciler ve deneyimler gibi çok sayıda başka insanlar arasındaki analitik iş bölümüyle de gerçekleşir. Gerçekten de evrenin sistematik keşfi ve tasviri, ancak binlerce araştırmacının dâhil olduğu enternasyonalist bir iş birliğiyle gerçekleştirilebilir. Ayrıca, her büyük keşif, her yeni sentez muazzam miktarda yeni araştırmayı gerektirebilir ve bu, tüm uluslar üzerine düşeni yapmadıkça başarıyla gerçekleştirilemez.

Doğu'nun Batı'nın iş birliği üzerinde özellikle ısrar etmeliyim, çünkü çoğu zaman gözden kaçmış ya da yanlış anlaşılmıştır. Tarihçilerin çoğuna, Batılı önyargılar o kadar hâkimdir ki Greko-Romen ve Yahudi-Hıristiyan geleneklerinin çifte akışından kaynaklanan medeniyetten başka bir medeniyeti hayal bile edemezler; her halükârda başka hiçbir medeniyet dikkate alınmaya değmezmiş gibi davranmaktalar. Bilimsel olguların ve teorilerin büyük kısmının Akdeniz milletleri ve Batı Avrupa'nın Hıristiyan halkları tarafından keşfedildiği kabul edilebilir, yine de pek çoğu diğer halklar tarafından –Yahudi, İranlı, Müslüman, Hindu, Çinli, Japon –ortaya çıkarılmıştır ve bunların katkılarının ayrı ayrı değerlerini ölçmenin bir yolu yoktur. Beşerî uygarlığın hiçbir şekilde yalnızca Batı'ya ait olmadığını kabul etmek gerekir. Dahası, Akdeniz havzasında ve Orta ve Doğu Asya'da gelişen uygarlıkların büyük ölçüde bağımsız olmaları, bunların mukayeselerini son derece öğretici kılmaktadır. Bu mukayese, insanlığın esas birliğinin başka bir kanıtını sunar, çünkü Doğu'nun ve Batı'nın temel problemleri aynıdır ve çözümler ne kadar farklı olursa olsun, yine de birçok bağlantı noktalarına sahiptir.⁹ Nihayet, Doğu ve Batı'nın en yüksek ideallerini bir araya getirmek mümkün olsaydı, muazzam bir kültürel ilerleme gerçekleşecekti. Onların bizden öğreneceği kadar bizim de onlardan öğreneceğimiz çok şey var, fakat birbirimize açık kalplilikle ve hakiki alçak gönüllülikle

olarak erkeklerinkinden oldukça az olmuştur; yine de erkeklerden söz ettiğimizde daima kadınları dâhil ederiz. Dahası, şimdiye kadar pozitif bilimin gelişmesinden başlıca sorumlu olan ırk, yok olabilir –örneğin, öldürücü anormallikleri durduracak bir yöntem bulunmazsa. İnsanlığın kaderinin gerçekleşmesi, o zaman öteki ırklara kalacaktır.

- 9 Doğu ve Batı'nın bağımsız ve farklı evrimleri, bunların zıtlığı gerekliliğiyle bir araya geldiğinde, çoğu tarihçinin yaptığı gibi, Doğu ve Batı dönemleri örtüşmediğinden, geçmiş belli sayıda tarihsel döneme bölmeyi fiilen imkânsız hale getirmekte. Bu yüzden, *İsis*'in Eleştirel Bibliyografyasında, geçmiş öncelikle yüzyıllara göre alt bölümlere ayrılmıştır, bu da okuyucunun her yüzyıl için Doğu ve Batı'nın karşılaştırmalı bir incelemesini yapmasını mümkün kılar (ve aslında buna mecbur eder). Bu ondalık alt bölümleme çok yapaydır (doğal bölümleme mümkün değildir), fakat çok kullanışlıdır, çünkü üç ya da dört nesli kapsayan bir yüzyıl, doğrudan kişisel etkinin maksimum süresini temsil eder. Yüz yıllık dönem ne çok uzun ne de çok kısadır; insan ömrünün uzunluğuyla uyumludur.

yaklaşmadıkça hiçbir şey öğrenemeyeceğiz.¹⁰

Diğer insanların düşünce ve davranışlarını duygudaşlıkla incelemek ve anlamak her insan için yaşamsal bir gerekliliktir. Bunu ihmal ederse, kısa sürede taşralı olur ve orantı duygusunu kaybeder. Böyle bir gereklilik, Amerikan Cumhuriyetleri veya Britanya Sömürgeleri gibi dünyanın daha yeni medenileşmiş ülkelerinde olduğu kadar hiçbir yerde daha acil değildir. Bu ülkelerin uygarlığı, gerçekten de Avrupa uygarlığından, Roma uygarlığının Yunan uygarlığından ya da Japon uygarlığının Çin uygarlığından bağımsızlığıyla kıyaslanamayacak ölçüde daha az bağımsızdır. Bazı Amerikalıların Avrupa'ya yönelik küstahça eleştirilerini duyduğumda, annelerine hakaret eden çocukları düşünmeden edemiyorum.

Bilginin birliğinin ve insanlığın birliğinin bizi istikrarlı bir şekilde ittiği hakiki enternasyonalizm, büyük bir ilerleme oluşturacaktır. Bu ilerleme, büyük ölçüde pozitif bilginin ve bilimsel yöntemlerin gelişmesi sayesinde olacaktır. İnsanlığın ortak misyonunu ifade eden bu enternasyonalizmin, ulusal özellikleri görmezden gelen veya küçümseyen beyhude ve kısır kozmopolitizmden özünde farklı olduğunu eklemeye gerek yok. İnsanlığın daha küçük gruplarının yerini almaya en ufak bir girişimde bulunmaz, fakat hepsini kucaklayan üstün bir organizasyonla onları tamamlamaya ve güçlendirmeye çalışılır. Ulusların yavaş oluşumu ve her yurttaşın ana vatanına asil bağlılığının gelişmesi, aile birimini yok etmedi, aksine ona yeni bir güç ve kutsallık katarak onu besledi ve korudu. Daha yüksek vatanseverlik görevinin yok ettiği yegâne şey, rakip ailelerin şeytani düşmanlığıydı. Bunların farklılıkları daha büyük bir birlik içinde birleştirildi ve tüm ülkeye müşterek bir sadakatle yayıldı. Aynı şekilde uluslararası idealler herhangi bir ulusal ya da ırksal niteliği yok etmeyi değil, sadece uluslararası nefreti ortadan kaldırmayı amaçlar. Ulusal sadakatler, yavaş yavaş insanlığın müşterek amacına daha yüksek bir sadakatle uyumlu hale getirilmelidir.

Hakikate sadakatin, bu muazzam adımı gerçekleştirmek için neredeyse yeterli olacağını gözlemlemek önemlidir. Eğer herkes hakikat ve adalet aşkını aile ya da vatan sevgisinden bile üstün tutsaydı, insanlığın yeni bir iç savaşla parçalanmasından korkmaya sebep kalmazdı. Hiçbir ülke bundan kaybeden olmaz, çünkü yalanla ya da adaletsizlikle ne kazanmayı umabilir ki? Hiçbir dürüst insan yalan beyanda bulunarak kendisi veya ailesi için çıkar elde etmeyi umursamayacağı gibi, hiçbir dürüst ülke de güç kullanarak ya da hileyle diğer ülkeler pahasına kendini büyük göstermeye kalkışmaz. Politikacıların ve diplomatların doğruluk standardı

10 Avrupa, Hindistan ve Çin'deki felsefi gelişmeleri karşılaştırmak üzere yakın zamanlarda Paul Masson-Oursel tarafından çok değerli bir girişimde bulunulmuştur. *La Philosophie comparée*. Paris 1923.

yasal veya ticari değil, bilimsel standart olsaydı, enternasyonalizm idealimiz herhangi bir güçlük olmadan gerçekleşirdi.

Bu arada, görünüşte ne olursa olsun, insanlığın temel birliği, geçmişte olduğu gibi gelecekte de küçük bir seçkin bilim adamları grubu tarafından kanıtlanacak bir gerçektir. Bunlar, savaflara ve diğer felaketlere rağmen –arılar gibi – rahatsız edilmekten kutsal görevlerini sürdürecektir. Böylece, onlar sayesinde insanlığın gizli ilerleyişi sonsuza kadar devam edebilir.

IV. Bilim Tarihi

Teknik açıdan, günlük yaşam açısından, en son bilgiler hariç hiçbir bilgi dikkate alınmaya değmez. Felsefi açıdan ise tam tersine, bilginin son aşamasının dikkate alınması kesinlikle yetersizdir. Bilimin temel göreliliği ve eksikliği nedeniyle, onun aktığını ve geliştiğini görmedikçe bilimi tam olarak anlayamayız. Bilim, bir varlık değil, bir gelişimdir. Sabit bilgi ölü bilgidir; öncelikle yaşayan bilgiyle ilgileniyoruz. En son kuramları öğrenmek için can atıyoruz, fakat bu tek başına merakımızı tatmin edemez; atalarını da bilmeliyiz, en başından şimdiki durumlarına kadar evrimlerinin izini sürebilmeliyiz. Bu yüzden bilim tarihini incelemek kaçınılmazdır.

Bilgiyi bir ağaçla temsil ettiğimi hatırlarsınız. Bu, doğal bir bilimler sınıflandırması imkânını kavramamıza yardımcı oldu. Canlılar söz konusu olduğunda da yeterli bir sınıflandırmanın aile bağı ve soy olgularıyla uyumlu olması gerekir. Bu olgular, esas olarak paleontolojik ve embriyolojik, yani tarihsel yöntemlerle belirlenmiştir. Buna rağmen, uygun bir bilimler sınıflandırması tarih araştırmalarını içerir. Bunu çözümenin tek güvenli yolu, ilk çağlardan günümüze kadar farklı bilim dallarının gelişmesini adım adım dikkatle incelemektir. Eski bilimin olgularını dikkate almayan, tümüyle tümdengelsel sınıflandırmaların hiçbir değeri yoktur. Faydacı ve acil uygulamalarla sınırlı olmayan her bilimsel problemi tatmin edici biçimde çözmek için benzer araştırmalar gereklidir.

Öte yandan, dünyanın uluslararasılaşmasının bilimsel doğasıyla ilgili önceki bölümde söylediklerimden, insan örgütlenmesinin (yalnızca bilginin değil, toplumun da örgütlenmesi) gelişmesini incelemenin, bilim tarihine sürekli atıfta bulunmadan mümkün olmadığı sonucu çıkıyor. Bilim tarihi, gerçekten de uygarlık tarihinin iskeletidir. Bilhassa enternasyonalizmin ilerlemesini anlayacak ve onu ilerletecek olanların bilim tarihini incelemeleri gerekir; bana göre, faaliyetlerine çoğu zaman eksik olan felsefi temeli sağlamanın daha iyi bir yolu yoktur. Çağlar boyunca insanın entelektüel gelişmesinin olağanüstü öyküsü, onların şevkini canlandıracak, adanmışlıklarını artıracak, çabalarının birleşmesini ve etkinliğini sağlayacaktır.

İlgimiz ister felsefi ister sosyolojik olsun, doğa ve insan hakkındaki bilgimizin tarihsel bilgiyle bilimsel bilgiyi birleştirmedikçe tam ya da yeterli olamayacağını anladığımız anda, bilim tarihi, adeta tüm eğitim yapısının temel taşı haline gelir.

Ne yazık ki bu durum ne tarihçiler ne de bilim adamları tarafından genellikle anlaşılmamıştır. Ne kadar acı verici olursa olsun bunların anlayışındaki eksiklik şaşırtıcı değildir. Bilim hakkında hiçbir şey bilmeyen tarihçilerin veya tarih yöntemlerini en kaba türden kavrayan bilim adamlarının, kendi bakış ağıclarını uyumlu hale getirmenin yolunu ve hatta ihtimalini takdir edemeyecekleri açıktır. Her iki grup da diğerini ve kendi görevini kendi kendine yeterli görüyor. Daha bilgece bir yaklaşıma doğru bir miktar değişim görülse de tarihçilerin büyük çoğunluğu hâlâ cehaletlerinin ciddiyetinin farkında değiller. Yalnızca insanlığın ilerlemesinin anlamını gerçekten kavrayabilen ve onun içsel yapısını analiz edebilen insanların geçmişi doğru biçimde açıklamaya yetkin oldukları henüz akıllarına gelmemiştir. Çoğu bilim adamının yaklaşımı, daha fazla aydınlanmayı kanıtlamaz. Bunların çoğu, tarihsel çalışmayı küçük gördüklerini ifade etmek için kendi yollarına gidecekler, böylece bu konudaki derin cehaletlerini ortaya koyacaklar. Anlaşıldığına göre tarihin hâlâ edebi aşamasında olduğuna inanıyorlar: Bugünün tarihsel yöntemlerinin, doğa bilimcilerinin kullandığı birçok metot kadar bilimsel olarak anılmayı hak ettiğini anlamıyorlar; kullandıkları yöntemlerin her zaman şimdiki kadar rasyonel ve dakik olmadığını da unutuyorlar. Her disiplinin yöntemleri yavaş yavaş gelişir; bazı bilimlerin örgütlenmesi diğerlerinden daha hızlı olur, fakat hepsinin çok mütevazı bir başlangıcı vardır. Tarihsel araştırmanın deneye yer vermediği itirazında bulunulabilir, fakat aynı şey birçok doğa tarihi branşı için de söylenebilir; her durumda bolca eleştirel gözlem ve mukayese firsatı vardır. Asıl güçlük, tarihsel olguların biricikliğinden kaynaklanmaktadır; bunlar bir kez olurlar ve asla aynısıyla tekrarlanmazlar. Yine de benzer türden olgular arasında mukayeseler yapmak hâlâ mümkündür ve her bir farklılığa tam olarak izin verilirse bunda bir tehlike yoktur. Tarihsel bilginin doğası gereği diğer betimsel bilimlerde elde edilebilen bilgiden daha az doğru olduğu kabul edilirse, onu bu nedenle küçümsemek çok aptalca olur. Bilim adamının ve araştırmacının amaçları aynıdır: Hakikate –pozitif, nesnel gerçeğe –elde edilebilecek kadar ulaşmak. Kişinin bilgisinin küçüklüğü, eğer artık ulaşabileceği bir yerde değilse ve onun sınırlarının keskin bir şekilde farkındaysa, utanç verici değildir.

Çoğu bilim adamı tarihsel ruhtan yoksundur, yani geçmişi hakiki perspektifinden görememektedir. Örneğin XIX. ya da XVI. yüzyıldan önce bilimin gelişmesinin çok ilkel olduğu için bilmeye değer olmadığını söyleyeceklerdir. Orta ağ bilimini bizimkiyle mukayese etmenin saçma ve adaletsiz olduğunu unutuyorlar. Daha önce bir alt seviyeye gelmiş insanların omuzları üzerinde durduğumuzdan

bugünkü seviyeye ulaşmayı başardık; eğer bu insanlar bu tırmanışın kendilerine düşen kısmını yapmasalardı, bunu başkaları ya da bizzat biz yapmak zorunda kalırdık. Kendi bakış açımızdan erken bilimi hükümsüz kılmak, çocukların yaptıklarını yetişkinlerin standartlarına göre değerlendirmek kadar adaletsizdir. Bilimin gelişimindeki önceki aşamaları lâyıkıyla değerlendirmek için, belirli bir dönemin bilgisini bizimkiyle değil, fakat daha ziyade bir önceki dönemin bilgisiyle mukayese etmeliyiz; bu insanların babalarından daha çok mu daha az mı bildiklerini, ne kadar mütevazı olursa olsun çabalarının doğru yönde olup olmadığını kendimize sormalıyız. Mevcut bilgimiz bir süre sonra aynı şekilde yargılanmak zorunda kalacaktır.¹¹

Bilim tarihine ilgisizliğin temel nedeni, entelektüel seçkinlerin iki rakip gruba ayrılmasıdır. Bizzat bu ayrışma, büyük ölçüde eğitimin bilgiye ayak uyduramamasından kaynaklanır ve bu durum her halükârda şiddetlenmiştir. Bilimdeki muazzam ilerlemeye rağmen, gerçek anlamda bilimsel bir eğitim henüz hiçbir yerde düzenlenmiş değil.

Bilgi ağacına bir kez daha dönecek olursak, tarihsel ve bilimsel ruhu uzlaştırmak için desteklediğim incelemeler iki farklı türden olacaktır. Belirli bir dönemde bilginin ve uygarlığın durumu incelenebilir, yani ağacın enine kesitleri araştırılabilir. Tüm bilim tarihi, bu tür kesitlerin tam bir serisi olarak düşünülebilir. Ya da bir dalın veya dallar grubunun köklerinden en genç sürgünlerine kadarki gelişmesi incelenebilir. Bu, belirli bilimlerin tarihine karşılık gelir. İkinci türden incelemeler, özellikle matematik, mekanik, astronomi, kimya, jeoloji ve tıp ile ilgili olarak oldukça fazladır. Birinci türden araştırmalar, kültürel değerleri çok daha fazla olsa da tam tersine çok enderdir. Belki de Yunan'ın altın çağı hariç, hiçbir dönem için bilginin ve uygarlığın tam ve dikkatle ayrıntılarının saptanmadığı söylenebilir.¹²

İncelemelerimizin kapsamına ilişkin daha net bir fikir vermek için, bunları tamamlayacak başka iki tarihsel araştırmayı örnek göstereceğim: Sanat tarihi ve din tarihi. Fakat benim anladığım kadarıyla bilim tarihine paralel olması için,

11 Macaulay, Sir James Mackintosh'un 1668'de İngiltere'de Devrim Tarihi hakkındaki makalesinde benzer görüşleri dile getirdi (Londra, 1834): "Torunlarımızın bizi yargılamasını istediğimiz gibi, biz de babalarımızı yargılamalıyız. Onların marifetlerini doğru şekilde değerlendirmek için kendimizi onların yerine koymalı, hakikatin peşinde koşmaya ne kadar hevesli olsalar da sahip olamayacakları ve ne kadar ihmalkâr olsak da sahip olmaktan kendimizi alamadığımız tüm bilgileri bir süreliğine aklımızdan çıkarmalıyız. İki yüz yıl önce en iyi ve en büyük insanlar için, günümüzde çok sıradan bir insanın kolayca olabileceği ve hatta olması gerektiği gibi olması sadece zor değil, aynı zamanda imkânsızdı da. Fakat insanlığın hayırseverlerinin, çok ileri gittikleri için kendi nesillerinin cahilleri tarafından eleştirildikten sonra, yeterince ileri gitmedikleri için sonraki neslin cahilleri tarafından aşağılanmaları çok fazladır."

12 O zaman bile başkalarının çağdaş başarıları ihmal edilmiştir.

dinler tarihinin tüm dinleri ve sanat tarihinin, tüm güzel ve uygulamalı sanatları ve her ulusun edebi eserlerini içermesi gerektiğine dikkat edilmelidir. Bilim tarihçisi pozitif bilginin ve onun uygulamalarının ilerleyişini açıkladığı gibi, din tarihçisi de inançların gelişmesini ve arınmasını, sanat tarihçisi ise rüyaların işlenmesini açıklar. Bir araya getirilen bu üç tarih, insan düşüncesinin yavaş yavaş genişlemesinin mükemmel bir aynasını oluşturacaktır. Bilim tarihi, kuşkusuz merkezi tarih olacaktır, çünkü bu üç arasında sadece bu, sürekli bir birikim ve gelişme gösterir. Bazı anlık gerilemelere rağmen, bilim tarihi aslında, özünde bir ilerleme, fetih hikyesidir; ilerleme yavaş fakat kesindir, fetihler satılamaz; insanoğlu böylesi başka bir büyüklük hikyesi anlatamaz. Benzersizdir. Eğer düşünce tarihi gerçekten ansiklopedik ve ekümenik ise bu durum özellikle aşıkrdır, çünkü insanlar ya da ırklar yozlaşabilir veya yok olabilir ya da bazı bilim dalları geçici olarak yok sayılabilir. Fakat özünü tüm dünyadan alan bilgi ağacının tamamına geniş bir bakış açısıyla bakıldığında, büyüme bazen düzensiz olabilir, ama asla kesintiye uğramaz.

V. Yeni Hümanizm

Benim anladığım Őekliyle bilim tarihi ve çoğu tarihçinin anladığı Őekliyle genel tarih arasındaki en büyük fark, genel tarihin kesin sonuçlara varmamıza izin vermemesi, bilim tarihinin ise doğrudan doğruya yeni bir felsefeye götürmesidir. Bilim tarihi kendi başına bir amaç olamaz, fakat daha yüksek bir amaca giden bir araç olabilir: Bilimin, doğanın ve yaşamın daha derin bir Şekilde anlaşılması. Siyasi olayların gidişatında mantıksızlık olması mümkündür ve geçmişin felketleri üzerine spekulasyon yapmak beyhudedir, fakat bilginin gelişmesinde kesinlikle bir mantık, çok kesin bir mantık vardır –nk bu gelişme ilerleyici ve birikimlidir. Genel tarih, büyük ölçüde tutkuların tarihidir –tek tek kişilerin veya daha büyük grupların tutkuları –ve insan tutkuları zamanla maddi olarak değişti mi? Kurumların tarihini de içerdiği doğrudur. Bu kısmı çok daha öğreticidir ve bizim incelemelerimize bir tür geçiş oluşturur, çünkü kurumların gelişmesi açıkçası bilginin ilerlemesine bağlıdır. Bilim tarihinin gtrdği felsefe, Yeni Hümanizm dediğim Şeydir. nceki bölümlerde ortaya konan tüm fikirleri kapsar; ilkeleri, başlangıçta açıkladığım ilkelerdir. Bilimin birliği ve organizasyonu, tarihinin incelenmesiyle meydana çıkar. Aynı inceleme, insanlığın ilerlemesini ve birliğini de açıklar ve ortaya koyar.

Bu felsefenin adı, bilimin insancılaştırılmasını, bilimsel ve hümanist ruhun bir kombinasyonunu kastetmesiyle doğrulanmıştır. Buna, yanlış Şekilde mukayese edilemeyeceği daha eski Rönesans hümanizmine gönderme yaparak Yeni Hümanizm diyorum. Eski hümanizm, Orta ağ'da ihmal edilen kadim bilgi ve bilgeliğin yeniden canlanması, ağdaş kültürün geri kalanıyla btnleşmesiydi; gücünü ve

ilhamını Yunan ve Latin edebiyatının engin hazinesinden almıştır. Aynı şekilde, Yeni Hümanizm, bilim adamları tarafından yüzyıllarca sabırla geliştirilen ve biriktirilen, fakat edebiyatçılar ve eğitimciler tarafından ihmal edilen ve küçümsenen bilginin yeniden canlanmasıdır –kültürümüzün geri kalanıyla bütünleşmesi; ana kaynağı bilim tarihidir. Görüşlerini düzenlemek ve uyumlu hale getirmek; düşüncelerinin doğruluğunu azaltmadan ufuklarını genişletmek, artan bilgi zenginliğine rağmen daha yüksek görevlerinin başarılmasını kolaylaştırmak için bilim adamlarını, tarihçileri, filozofları, sosyologları ilk defa bir araya getirmeyi üstlenir.

Rönesans'ın eski bilgeliğin yeniden canlanması olduğunu söylemiştim. Bu ifade doğrudur, fakat nitelendirilmesi gerekmektedir. Yeni ilham kaynağı bulmak için Antik çağa yönelen hümanistler ve hatta daha da fazla çağdaş bilim adamları, bunu kendi iradelerine sahip özgür insanlar olarak yaptılar. Geçmişe saygıları derin, fakat eleştireldi. Gerçekten de Rönesans'ın temel özelliği, bireyseliği, otoritelere körü körüne boyum eğmeyi reddetmesiydi. Aslında anti skolastikti. Her şeyden önce Yeni Hümanizm, skolastikliği baş düşmanı olarak kabul eder.

Bu tür bir hareket, birçok nedenden dolayı gittikçe daha gerekli hale geliyor. Her şeyden önce çoğu insanın entelektüel tembelliği, eğitimcilerin cehaleti ve ukalalığı, birçoğunun tahammül gücünün ötesinde büyüyen bir bilgi yükü, atalardan kalma korkular ve daima pusuya yatmış hurafeler, tüm bu koşullar skolastik eğilimleri yeniden canlandırmak veya güçlendirmek için iş birliği yapmakta. O halde yukarıda söylediğim gibi (fakat tekrar etmekte fayda var), seçkinlerin birbirini anlamayan gruplara ayrılması kaygı vericidir. Bilimin birliğini ve insanlığın birliğini aynı anda tehlikeye atar. Bilimsel bilgisi olmayan insanlar, insanlığın ilerlemesini açıklamaya kesinlikle uygun değildir. Eğitimsiz bilim adamları –zayıf hafızalı ve perspektif duygusu olmayan insanlar –orantısız, dar görüşlü ve hayal gücünden yoksun olmaya mahkûmdur; yapıları gereği tarihten bahsetmeden açık ve derin bir bilim anlayışına sahip olmaya muktedir değildir. Kendi incelemelerinin en iyi meyveleri onlar için kayıptır. Kişinin meslektaşlarının çalışmalarına atıfta bulunmadan çok özel uğraşlarla yürütülen araştırmalar, sonunda bir tür bilimsel Farisilik, değersiz ve aptalca bir olgular putperestliği, anlamsız gelenekler ve bilinçsiz bir ön yargılar sistemi üretecektir. Tüm bu tehlikeler, bilim her zaman gelişirken (hoşumuza gitsin ya da gitmesin) hayatımıza ve nihayet okulların ataleti aşıldığında eğitimimize gittikçe daha fazla yayılacağı olgusuyla önemli ölçüde artmaktadır. Bilim bizim en büyük hazinemiz, fakat insancılaştırılması gerekmekte, yoksa yarardan çok zarar getirir.

Yeni Hümanizm, idealizm ve bilgi arasında bir uzlaşmadır. Hangisi daha kötü bilmiyorum, bilgisiz idealizm mi yoksa idealizmsiz bilgi mi, yine de mevcut

koşullarda çok sık olarak bu iki kötülük arasında seçim yapmak zorunda kalıyoruz. Adımlarımızı geleceğe yöneltmek için ideallere ihtiyacımız var, fakat izlenecek yolların aşılmasıdaki engellerin, bu yollardaki tehlikelerin farkında olmazsak bunların gerçekleşmesi mümkün değildir. Eğer kişi zamanında mevcut olan tüm bilgiye yeterince aşına değilseniz, bizzat idealleri net bir şekilde tasarlayamaz. Hiçbir şey mantıksız ideallerden daha moral bozucu olamaz.

Bilimin insancıllaştırılmasının, geleceğin iddiaları ile geçmişin iddiaları arasında bir uzlaşa olduğunu da söyleyebiliriz. Uygarlığın ilerlemesinin neden olduğu kötülükleri derinden anlayan, eski zamanların saflığını, sadeliğini ve öteki ideal koşullarını yeniden oluşturmanın hayalini kuran birçok şair ve filozof vardır. Fakat bu, yanlış bir ideal ya da yanlış formüle edilmiş bir idealdir. Kutsal mirasımızı, şimdiki konumumuzu, kendimizi daha iyi anlamak için geçmişini sorgulamalıyız; onu güzelliğı ve asaletinden dolayı dikkatle izlemeliyiz; evet ona saygı duymalıyız, fakat Ruskin, Tolstoy, Tagore ve diğerlerinin tavsiye ettiğı gibi ona geri dönüş gerçekten imknsızdır. İnsanlık, yetişkin bir adamın çocukluğunun masumiyetini ve umursamazlığını yeniden kazanabileceğinden daha fazla geriye gidemez.

Bilgi bir tanedir, fakat kaynakları çoktur. Onları takip edin ve nihayetinde ikiye indirgenebileceklerini göreceksiniz: Doğa ve tarih. Her ikisi de gereklidir; hiç birisi yeterli değildir. Yeni Hümanizm, bu olgunun kesin bir kabulüdür. Bilimsel ve tarihsel bilgi, eşit derecede vazgeçilmezdir; biri olmadan diğeri bizi tam anlamıyla aydınlatamaz. Yeni Hümanizm, geçmişin en iyi geleneklerini koruma, onları yeni keşiflerimizle bütünleştirme; bilgimizi güzel anılarla tadil etme ve deyim yerindeyse daha fazla adanmışlık ve daha fazla alçak gönüllülükle başarmak zorunda olduğumuz (bazen hak ettiğimizden daha hızlı gibi görünmekte) kaderimiz olan entelektüel ilerlemeyi telafi etme çabasıdır. Tüm geçmişini düşünmek ve modern bilim zirvesinden doğaya hükmetmek ayrıcalığına sahip günümüz bilim adamları, yüce konumlarına lyık olmalılar. İnsan deneyiminin hiçbir aşaması onlara yabancı olmamalıdır; bilgilerini ve insanlık ve sevgi tarafından bahşedilen muazzam gücü kurtarmalılar. Atalarımızın kutsal hazinelerini çocuklarımıza aktaracak olan onlardır. Geçmişe minnetle ve saygıyla bakmalılar, fakat ileriye gitmelidirler. Ne olursa olsun kurtuluş geriye değil, ileriye doğrudur. Ne kadar güzel olursa olsun geçmiş, gelecekte daha az güzeldir. ...Yeni Hümanizm, ana ilhamını geçmişten alır, fakat geleceğe dönüktür.

KİTAP TANITIMI/Book Review

Kullanışlı Düşmanlar: Batı Siyaset Düşüncesinde İslam ve Osmanlı 1450-1750

Noel MALCOLM

İstanbul, Kronik Kitap, 2024

Deniz KUNDAKÇI*

11 Eylül 2001’de radikal cihatçı gruplar tarafından “İkiz Kuleler” olarak adlandırılan New York’taki Dünya Ticaret Merkezi’ne yönelik saldırılar sonrası, dünya yeni bir paradigma değişiminin eşiğindedi. Saldırıların ardından, köktenci kimliklere sahip olmakla suçlanan kişiler, Batı’da kaygıya eşlik eden belirsizlik ve yoğun bir güvenlik arayışının sorumlusu haline gelmişlerdi. Sosyal bilimciler mevcut durumu, giderek zayıflayan ideolojik bağlar ve gerileyen sınıfsal ilişkilerin yerlerini kültürlerin kendi içindeki kimlik farklılıklarına bıraktıkları şeklinde yorumladılar. Bununla birlikte Samuel Huntington gibi bazı teorisyenler ise İslam ve Batı dünyası arasındaki



* Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, dkundakci@kastamonu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7331-5682.

muhtemel çatışma noktalarını ön plana çıkartarak, süreci “medeniyetler çatışması” kavramıyla analiz etmeye çalıştı (Huntington, 2015, s. 315, 406).

Noel Malcolm, 11 Eylül saldırılarından çok kısa bir süre önce, henüz İslam ve Batı medeniyetleri üzerine bitip tükenmeyen kültürel tartışmaların popülerlik kazanmadığı bir tarihte, Şubat/Mart 2001’de, Oxford Üniversitesi’nde siyaset düşüncesi üzerine bir dizi seminer vermişti. O sıralar kimsenin ilgisini çekmeyen seminerlerin konusu ise, İslam dünyası hakkında Batı’da hâlihazırda geçerli söylemlerin çok uzun ve karmaşık bir tarihe dayandığı iddiası üzerineydi. Malcolm, seminer ve notlarını 11 Eylül sonrası tartışmaların soğumasını beklemesiyle ancak 2019’da bir kitap haline getirebildi.

Noel Malcolm, *Kullanışlı Düşmanlar: Batı Siyaset Düşüncesinde İslam ve Osmanlı 1450-1750* adıyla yayınlanan bu kitabında, Batı’nın İslam dünyasını Osmanlı özelinde nasıl algılamış olduğunu sorgulamaya açmıştır. Eserde, “Batı” kavramı ile kastedilen esasında Batı Katolik Hıristiyanlığı ve onun egemen anlam perspektifidir. Eserde kronolojik olarak ele alınan 1450-1750 arası dönem ise, Batı’da güvenlik endişelerinin zirveye ulaştığı İstanbul’un fethi (1453) ile başlayan ve Montesquieu’nün Doğu “despotizmi” üzerine yazılar kaleme aldığı *Kanunların Rubu Üzerine* (1748) adlı çalışmasıyla tamamlanan bir dönemi vurgulamak amacıyla kullanılmıştır.

Sözü edilen çalışmanın ilk bölümü şu cümle ile başlar: “29 Haziran 1453 sabahı Venedik’e ulaşan bir gemi, Konstantinopolis’in Osmanlı Sultanı II. Mehmed tarafından fethedildiği haberini getiriyordu.” Venedik’ten gönderilen haberler vasıtasıyla felaket haberinin Roma ve Papalığa ulaşması ise, sekiz günlük ek bir gecikmeyle, 7 Temmuz 1453 tarihini bulmuştur. Kentin gerçekte 29 Mayıs’ta düştüğü hatırlatılacak olursa, fetih haberinin Avrupa’da neredeyse bir ayı aşkın bir süre sonra duyulmaya başladığı anlaşılmaktadır. Malcolm’un kitapta sunduğu anlatıdan hareketle, olayın Batı dünyasında yaratmış olduğu tahribatın büyüklüğü ve birçok hükümdarda keder ve umutsuzluk duygularıyla karşılandığı görülmektedir. Öte yandan Batı’da kent’in düşmesi nedeniyle ortaya çıkan tepkiler, iki genel yorum üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunlardan ilki, Batı’nın kendi dinsel doktrini üzerinden yapılan bir tür mantığa büründürme çabasını yansıtırken; ikincisi ise Osmanlı’nın (yani ötekini) bilinmezliğinden kaynaklanan ön yargılı birtakım değerlendirmeleri yansıtmaktadır. **Eserin ilk dört bölümünde bu tartışmaların ön plana çıktığı görülmektedir.**

Batı’da, Konstantinopolis’in fethine ilişkin mantığa büründürme çabalarının temelinde, Ortodoks Yunanları suçlama stratejisi bulunmaktadır. Yunanlar, 11. yüzyıldan itibaren Kilise içindeki bölünmenin temel sorumlusu olarak görüldük-

leri için bu askeri felaket aslında onların Tanrı'nın sopasını yiyip, cezalandırılmış oldukları şeklinde yorumlanmıştır. İlahi güç, Ortodokslara terbiye edici ve ibretlik bir ceza keserken, Osmanlılar ise bu cezanın yerine getirilmesine aracılık eden bir tür "musibet" olarak itham edilmiştir. Bu şekildeki bir teolojik yorum sayesinde, Konstantinopolis'in düşüşü karşısında yaşanan moral ve askeri hayal kırıklığını hafifletmek için küçük de olsa bir teselli arayışına gidildiği görülmektedir. Neticede sonuç ne kadar menfi olsa da, Tanrı kelamının bu işte bir payının olduğuna inanılmış olması, mevcut tabloyu Katoliklerin gözünde daha çekilir kılmaktadır.

Malcolm'un analizlerinden hareketle Batı'daki diğer bir tutumun da, "barbar", "vahşi (saevi)" ve "canavar (immane)" yakıştırmalarıyla anılan Türkler hakkında yeterince bilgi sahibi olunmamasından kaynaklanan belirsizlik havasından ileri geldiği anlaşılmaktadır. Bu amaçla fethi takip eden on yıllar boyunca Türklerin hangi soydan geldikleri konusunda ciddi tartışmalar boy göstermiştir. 15. ve 16. yüzyılda Silvio Piccolomini, Nicolo Sagundino ve Paolo Giovio gibi Batı'nın önde gelen tarihçileri tarafından dillendirilen argümanlardan en önemlisi, Türklerin yaşantı ve askeri görünüşleri itibarıyla İskitlerden gelmiş oldukları yönündedir. Tartışmaya açılan diğer iddialar ise, Türklerin Hunlar veya eski Troyalıların soyuna dayandıkları fikridir.

Batı, Osmanlı yayılması karşısında Türklerin tarih ve kökleri hakkındaki tartışmalardan tamamen kopmamış olmakla birlikte, bir sonraki adımda Türklerin kültürel ve askeri özelliklerini gözlemlemeyi kendisine vazife edinmiştir. Söz konusu gözlem ve incelemeler arasında en ilgi çekici olanı ise Türk piyade orduları olan "Yeniçeriler" hakkındadır. Malcolm'a göre bu ordu teşkilatlanmasının başarılarının askerlerin himayelerine göre değil de, meziyet ve yararlılıklarına göre terfi edilişlerinden kaynaklandığının anlaşılması, öfkeyle karışık bir hayranlıkla ele alınmıştır. 1560'ta tarihçi Francesco Sansovino, Osmanlıların askeri disiplin, itaatkârlık ve başarıları açısından Roma'nın takipçisi olduğunu ifade etmektedir. Bu Batılı tarihçinin gözünde Osmanlı askeri inanılmaz derecede itaatkâr; sıkı talimler sayesinde zorlu şartlar altında dahi mukavemeti yüksek ve tehlike anında bile karmaşaya izin vermeyecek derecede disiplinlidir. Öte yandan günümüzdeki muteber kaynaklarda da Yeniçerilerin kışla hayatı ve asker ocağının talim ve terbiyesinin meşakkatli sürecinin benzer anlatılarla dile getirildiği hatırlatıldığında (Koçu, 2022, s. 118-120); Batılı yorumcuların ne kadar isabetli gözlemler yaptıkları anlaşılmaktadır.

Beşinci bölümde; Malcolm, Batı'nın Sultan Selim ve Kanuni zamanında Osmanlı'yı nasıl değerlendirmiş olduğuna ilişkin bazı bilgileri paylaşır. Söz gelimi 1509'da Venedik içindeki ses getiren tartışmalardan birisi de, güçlü bir orduya

sahip olan Osmanlılardan 15-20 bin kişilik bir ordu kiralanmasının doğru olup olmayacağı hakkındadır. Diğer taraftan Venedik için ciddi bir itibar kaybına yol açacağı düşüncesiyle bu talepten son anda vazgeçildiği görülmektedir. Bununla birlikte, Machiavelli'nin *Prens* adlı başyapıtına aşına olan sıradan bir okuyucu, İtalyan politik yazınının birçok tarihi tecrübeden ders çıkartarak paralı askerlere şiddetle karşı çıkmış olduğunu anımsayacak olursa, Venedik'in bu tarz bir girişimden neden vazgeçmiş olduğunu daha net bir şekilde değerlendirebilir (Machiavelli, 1994, s. 86-95).

Altıncı, yedinci ve sekizinci bölümlerde; yazar, Batı'da Osmanlı'ya bakış konusunda 16. yüzyılda önemli bir paradigma değişikliğine gidildiğini ve Osmanlı'nın sadece salt bir “düşman” olarak değil, aynı zamanda “kullanışlı bir düşman” kategorisinde ele alınmaya başladığını alıntılar. “Övgü ile utandırma” olarak adlandırılan bu sistematik ve yeni yaklaşım değişikliğine göre, bir yandan Osmanlı kurumsal devlet yapısının barındırdığı meziyet ve olumlu yönlerine övgüler düzülürken; diğer yandan da Batı'da benzer niteliklere sahip yapıların bulunmaması utanç gerektiren bir mesele olarak masaya yatırılır. Bu süreçte paradigma değişikliğini kolaylaştıran etmenlerden birisi de, Batı'daki seyyahların Osmanlı ülkesine seyahat etme olanaklarının artmış olmasıyla açıklanır. Bilinmezliğin tetiklediği güvenlik kaygısı, Batı'da yerini zamanla merakla karışık bir tutuma bırakmıştır. Bu bağlamda çalışmada sırasıyla, Jean Bodin'in Osmanlı'nın askeri örgütlenmesi ve görevlilerin yükselmesindeki liyakat ve meritokratik niteliklerine ilişkin, Machiavelli'nin Osmanlı yönetim yapısının özelliklerine dair ve nihayet Thomas Campanella'nın Osmanlı toplum modeli hakkındaki değerlendirmeleri tartışmayı zenginleştirir.

Malcolm, **dokuzuncu bölümden** eserin sonuna kadar, yer yer farklı konuları ele almaya çalışsa da, özellikle “despotizm” başlığına münhasır bir önem atfeder. 17. yüzyıla doğru hızla ilerlerken Batı'nın gözünde Osmanlı devlet, toplum ve askeri yapısının belli birtakım özellikleri hala taklit edilmeye layık görülse de, bu tarihlerde artık Osmanlı'ya ilişkin olumlu imajın genel olarak tersine dönmeye başladığı gözlemlenir. Osmanlı idaresinin kendine has doğasından kaynaklanan mutlak ve tekelci iktidar anlayışı eleştirel bir şekilde anlatılır.

Batı'nın bir bütün olarak Doğu toplumlarını ele alış tarzındaki klasik anlatı, şüphesiz Herodotos ve Aristoteles'e kadar geri götürülür. Hatta Herodotos'un *Tarih (Historiae)* adını taşıyan başyapıtı, Batı'nın kendisini Doğu üzerinden tanımlama girişimlerinin ilki olarak okunabilir. Herodotos bu eserinde Asya'da yaşayan uygarlıkları, [istilacı] “barbar” olarak adlandırmıştır (Herodotos, 2017, 8.24, s. 37). Aynı şekilde Aristoteles de, Asyalılar ve Barbarların, Yunanlardan daha köle ruhlu

olduğunu ifade edip, onların despotik bir idareye eğilimli olduklarını vurgulamıştır (Aristotle, 1995, 3.14, s. 19-21). Batı'da 18. yüzyılda Osmanlı Devleti ve sultanlarının değerlendiriliş biçimleri esasında bu klasik anlatıdan çok da farklı bir şekilde ele alınmaz. Osmanlı devlet idaresinden bahsedildiği zamanlarda çoğunlukla, keyfi ve özgürlük tutkusundan yoksun anlamlarına gelen *despoticus* sözcüğünün de birlikte kullanıldığı göze çarpmaktadır. Malcolm'a göre, Osmanlı Devleti Batı'da giderek askeri bir tehdit unsuru olmaktan çıktıkça, onun idari ve toplum yapısına ilişkin olumsuz yakıştırmalar giderek artmaya başlamıştır. Bu başlıkta kitapta yapılan değerlendirmelerden en ilgi çekici olanı ise, Osmanlı aile hayatı ile despotik yakıştırmaları yapılan bu idare biçimi arasında ciddi bir ilişki bulunduğuna dairdir. Buna göre Malcom, geleneksel Batı düşüncesinde, Osmanlı'da kadının özel alana hapsedilmesi ve özgürlükten mahrum bırakılması ile despotizmin politik idealleri arasında çok yakın bir irtibat kurulduğunun altını önemle çizer.

Toparlamak gerekirse, Malcolm'a göre, İstanbul'un fethiyle birlikte Batı için giderek daha görünür ve büyük bir tehdit unsuru halini alan Osmanlı Devleti ve "Türk" imgelemine, kimi zaman düşmanca önyargılarla, kimi zamansa imrenme ve hayranlık uyandıran idari ve özellikle askeri disiplinle yan yana ele alındığı söylenebilir. Eser, 1450-1750 tarihleri arasındaki bir kesit üzerinden, Batı'nın önyargı ve perspektifinin tarihsel serüveninin anlaşılabilmesi açısından değerli olduğu kadar, Batılı düşünürlerin zihin dünyalarındaki Osmanlı gerçekliğinin değerlendirilmesi açısından da ilgi çekici bir görüntü sunmaktadır.

Kaynakça

- Aristotle (1995). *Politics*. trans. C.D.C Reeve. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Heredotos (2017). *Tarih*. çev. M. Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Huntington, Samuel (2015). *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*. çev. M. Turhan & C. Soydemir. İstanbul: Okuyanüs Yayınları.
- Koçu, Reşad Ekrem (2022). *Yeniçeriler*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Machiavelli (1994). *Prens*. çev. N. Güvenç. İstanbul: Anahtar Kitaplar.

YAYIN POLİTİKASI/Editorial Policy

DÖRT ÖGE

Amaç ve Kapsam

Dört Öge: Nobel Yayınevi'nin yayın organıdır. Dergide felsefe ve bilim tarihi ilişkin sorunları inceleyen ve çözüm önerileri sunan Türkçe, İngilizce ve diğer dillerde özgün bilimsel yazılara yer verilmektedir. *Dört Öge* dergisi yılda iki kez, Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır. Hakemli bir dergidir.

Gönderilen yazılar editör denetimi ardından (Editör, yazıyı gözden geçirip, dergi kurallarına uygun duruma getirilmesi için yazarlarına geri gönderebilir) yayın kurulu ve değerlendirme kurulu tarafından gözden geçirilir. Yayın kurulunun değerlendirmesini tamamladığı “aday hakemli yazı”, körlenerek aşağıdaki ölçütler çerçevesinde değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir. İki hakemden birinin, “aday hakemli yazının” yayınlanmasına ilişkin olumsuz görüş bildirmesi durumunda, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. İki hakemden yayınlamasına ilişkin olumlu görüş alan “aday hakemli yazı”, “Hakemli Yazılar” bölümünde yayınlanma hakkı kazanır. İki hakemden yayınlamasına ilişkin olumlu görüş alamayan “aday hakemli yazı”, yayınlanma hakkı kazanamaz.

Hakemler değerlendirdikleri “aday hakemli yazı”nın eksiklerinin ya da hatalarının giderilmesi için yayın kurulu aracılığı ile yazar(lar)dan düzeltme isteyebilirler.

Hakemlerden gelen “Değerlendirme Formu” ve “Değerlendirme Raporu (eğer varsa)” körlenerek yazar(lar)a yayın kurulu aracılığıyla iletilir.

Hakem Değerlendirme Ölçütleri

- Makale alanına katkı sağlayacak nitelikte ve özgün müdür? (evet, kısmen, hayır)
- Konu derinlemesine ve kapsamlı olarak incelenmiş midir? (evet, kısmen, hayır)
- Sorunun ortaya konuluşu araştırmacının varsayımları ve amacı bakımından uygun mudur? (evet, kısmen, hayır)
- Metnin yapılandırılması ve anlatımı, bütünlük içinde, tutarlı ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Kullanılan yöntem ve teknikler amaca uygun ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)

- Tablo ve şekiller uygun ve anlaşılabilir midir? (evet, kısmen, hayır)
- Sonuç bölümünde bulgular yeterince irdelenmiş midir? (evet, kısmen, hayır)
- Dilbilgisi kurallarına uygun, akıcı ve anlaşılır bir dilde yazılmış mıdır? (Yabancı dilde ise yeterli midir?) (evet, kısmen, hayır)
- Konuyla ilgili kavramlar yerinde ve doğru kullanılmış mıdır? (evet, kısmen, hayır)
- İlgili yerli ve yabancı literatürden yeterli ölçüde yararlanılmış mıdır? (evet, kısmen, hayır)
- Kaynakça ve kaynak gösterimleri doğru ve güncel midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makale başlığı içerik ile uyumlu mudur? Makalenin Türkçe ve Y.dilde özet (abstract) bilgileri doğru ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makale için kullanılan Türkçe ve Y.dilde anahtar kelimeler (keywords) uygun, birbirine paralel ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makaleyi genel olarak nasıl nitelersiniz? (çok iyi, iyi, orta, kötü, çok kötü)
- Değerlendirme sonucu? (Olduğu gibi yayımlanabilir, Belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra yayımlanabilir, Yayımlanamaz)

Yazarlar İçin Kılavuz

- Aşağıdaki rehberin APA tekniğine uygun kaynak gösterme örnekleriyle zenginleştirilmiş versiyonunu http://www.academicexperts.us/dl/APA_Style.pdf sitesinden indirebilirsiniz.

Başvuru için Denetim Listesi

Başvuru sürecinde yazarlar başvurularının aşağıdaki listedeki tüm maddelere uyduğunu denetlemelidirler. Bu kılavuza uymayan başvurular yazarlara geri döndürülecektir.

1. Gönderilen yazı daha önceden yayınlanmamış olmalıdır.
2. Yazı dosyası Microsoft Word, RTF, WordPerfect veya ODF dosya biçiminde olmalıdır.
3. Yazının bütününe (kaynak gösterme, tablolar, şekiller, vd.) APA tekniği uygulanmalıdır
4. Metin 1,5 satırlı, 12 punto, altı çizili yerine eğik (italik) olarak vurgulanmış (URL adresleri dışında) ve tüm şekil, resim ve tablolar metin içinde uygun noktalara yerleştirilmiş olmalıdır. Baskı için, imajların kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderiniz. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümleri ek dosya olarak tek, tek gönderebilirsiniz.
5. Stil ve baskı uygulamaları, “Dergi hakkında” bölümündeki “Yazarlar İçin Kılavuz” bölümündeki tanımlamalara uygun olmalıdır.

Telif Hakkı Konusunda

Yazarlar, ilk yayın hakkı *Dört Öge* dergisinde olmak üzere, açık erişimli arşivlere gönderme ve ticari olmayan kullanım haklarını ellerinde tutarak, *Dört Öge* dergisine telif hakkını devrederler.

Gizlilik Beyanı

Dergimizde adlar, adresler ve elektronik posta adresleri bu derginin belirtilen amaçları doğrultusunda kullanılacaktır ve diğer amaçlar ya da başka bir bölüm için kullanılmayacaktır.

Yazarlar İçin Kılavuz

Dergi, Ocak (1. sayı), Temmuz (2. sayı), aylarında yayımlanan *Dört Öge*'de, amaçları ve konuları doğrultusunda kuram ve uygulamaya dayalı özgün çalışmalar, derleme yazılar, çeviriler, inceleme ve tartışma yazıları, okuyucu mektupları, tanıtım ve değerlendirme yazıları, haberler ve mesleki toplantı duyurularına yer verilmektedir.

DÖRT ÖGE;

- Hakemli Yazılar,
- Konuk Yazar Yazıları,
- Görüşler,
- Okuyucu Mektupları,
- Çeviri Yazılar,
- Tanıtım – Değerlendirme,
- Haberler,
- Mesleki Toplantılar olmak üzere 7 bölümden oluşur.

Genel ilkeler

- **“Hakemli Yazılar”** bölümünde yer alması istenen yazılarla ilgili olarak aşağıdaki kurallar/ilkelere uygulanır;
- Yayın Kurulu tarafından ön incelemeden geçirilen yazılar uygun görülürse değerlendirilmek üzere, konu uzmanlarından oluşan “Yazı Değerlendirme Kurulu” üyelerine (hakemler) gönderilir. Her bir yazı iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakemlerden biri olumlu diğeri olumsuz görüş açıklarsa makale üçüncü bir hakeme gönderilir.
- **Editör**, yayın ilkelerinde belirtilen ölçütlere uygun olmayan yazıları, Yayın Kurulu'nun da görüşlerini alarak, hakemlere göndermeden önce gözden geçirilmek üzere yazar(lar)ına geri gönderebilir.

- Çalışmaların yayımlanıp yayımlanmamasına, “**Yazı Değerlendirme Kurulu**” üyelerinin hazırlayacakları değerlendirme raporuna dayanılarak, Yayın Kurulu tarafından karar verilir. Yazıların değerlendirilmesi aşamasında “çift taraflı körleme (double blind) yöntemi” uygulandığından yazar(lar) çalışmanın hangi üyeler tarafından değerlendirildiğini, üyeler de değerlendirdikleri çalışmanın kim(ler)e ait olduğunu bilmezler.
- Yazılara ilişkin olarak iki hakemden alınan görüş, öneri ve/veya istekler, Editör tarafından düzenlenerek yazar(lar)a iletilir.
- Hakemli bölümde yayımlanmak üzere gönderilen bir makalenin değerlendirilmesi, gözden geçirilmesi, kabulü, dizilmesi, denetimi, basılması ve dağıtımı yaklaşık dört ay sürmektedir. Bu nedenle, Dergi'nin Haziran sayısında yer alması istenen yazıların en geç 15 Nisan'da, Aralık sayısında yer alması istenen yazıların 15 Ekim'de, son biçimiyle -elektronik ve basılı olarak- *DÖRT ÖGE* dergisi editörlerine ya da sekterlerine gönderilmesi gerekmektedir.
- Hakemli bölüme gönderilen çalışmalar, A4 boyutundaki kâğıdın bir yüzüne 1,5 aralıklı olarak, 12 punto ve Times New Roman ile yazılır. Yazıların uzunluğu 30 sayfayı aşmamalıdır.
- Yazılar, Windows uyumlu kelime işlemci programıyla (Microsoft Office Word) yazılır, metnin sağ ve sol boşluk ölçüleri en az 3 cm olur ve bir kopya bilgisayar çıktısı ile birlikte elektronik ortamda da gönderilir.
- Hakemli yazılar iki bölümde düzenlenir; Birinci bölümde, Türkçe ve İngilizce başlık, yazar adı ve yazarın adres, telefon, faks ve elektronik posta bilgilerinden oluşan iletişim bilgileri yer alır. İkinci bölümde, Türkçe ve İngilizce başlık, “Öz” ve “Abstract” başlıkları altında 100 ile 250 kelime arasında Türkçe ve İngilizce öz, “Anahtar Kelimeler” ve “Keywords” başlıkları altında 3-10 kelime arası Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve metin yer alır.
- Yazıda kullanılacak tablo, şekil, grafik ve resimler metin içerisinde veya ayrı sayfalar olarak gönderilir; ayrı sayfalarda gönderildiği takdirde metin içindeki yeri belirtilir ve çoğaltmaya uygun olacak biçimde siyah-beyaz olarak hazırlanır. Tablo başlıkları tablonun üst kısmında, varsa alındığı kaynak ise, alt kısımda yer alır. Şekil ve resimlerin başlıkları ve varsa alındıkları kaynak altlarında verilir.
- Metin içerisinde yapılan göndermelerde bulunurken aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi, yazar(lar)ın soyadı, yayın tarihi ve sayfa bilgileri verilir. Göndermelerde ve yazıların sonunda yararlanılan kaynakların / eserlerin bibliyografik kimliklerinin alfabetik olarak verileceği “Kaynakça”nın düzenlenmesinde Amerikan Psikoloji Derneği'nin (American Psychological Association/ APA) kuralları esas alınır.

Örnek 1:

Çakın (2005)'in "Cumhuriyet'ten günümüze bilgi profesyonellerinin eğitiminde başlıca yönelişler" adlı makalesinde belirttiği üzere,..."

Örnek 2:

Ülkemizde bilgi profesyonellerinin yetiştirilmesine yönelik anlamlı ilk girişimin John Dewey'nin 1924 yılında hazırladığı raporda yer alan önerilerle başladığı kabul edilirse, bu konudaki çabalarımızın Cumhuriyet ile yaşıt olduğunu söyleyebiliriz (Çakın, 2005, s. 21).

- Dergi'ye, hakemli yazıların dışında, "Konuk Yazar" "**Görüşler**", "**Okuyucu Mektupları**", "**Çeviri Yazılar**", "**Tanıtım-Değerlendirme**" ya da "**Haberler**" bölümlerinde yayımlanmak üzere yazı gönderilebilir. Bu bölüme gönderilen yazıların yayımlanması konusunda Yayın Kurulu karar verir.
- "**Konuk Yazar**" ve "**Görüşler**" bölümlerine gönderilen yazılar 12 punto ile 10 sayfayı, "**Okuyucu Mektupları**" ve "**Çeviri Yazılar**" ise 5 sayfayı geçmemelidir.
- "**Konuk Yazar**" ve "**Görüşler**", "**Okuyucu Mektupları**", "**Çeviri Yazılar**" bölümlerine gönderilen yazılar 200 kelimeyi geçmeyen Türkçe ve İngilizce Öz/Abstract içermelidir.
- Yayın Kurulu, "**Konuk Yazar**", "**Görüşler**" ile "**Okuyucu Mektupları**" bölümlerine gönderilen yazılarla ilgili olarak yazar(ların)dan düzeltme isteyebilir.
- "**Konuk Yazar**" "**Görüşler**", "**Okuyucu Mektupları**", "**Çeviri Yazılar**", bölümlerinde "Anahtar Sözcükler" ve "Keywords" başlıkları altında 3-10 kelime arası Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve metin yer alır.
- "**Çeviri Yazılar**" da da hakemsiz yazılara ilişkin genel ilkelere uyulur ve yayımlanması konusunda aşağıdaki öğeler dikkate alınır:
- En fazla dört yıl önce yayımlanmış yabancı dildeki yazıların çevirisi yayımlanabilir. Bunun yanı sıra, güncelliğini yitirmemiş çalışmalar için süre kısıtlamasının dışına çıkılabilir.
- Çeviri yazı ile birlikte, orijinal yazının yazar(lar)ından ve/veya yayıncısından alınan izin belgesi ve yazının alındığı kaynağın bibliyografik kimliği gönderilmelidir.
- "**Tanıtım-Değerlendirme**" bölümünde dergi amaçlarına uygun yayımlar ile kitap, bilim ve teknik, kültür, istatistik, yasalar vb. konularda basılı ortamdaki bilgi kaynakları, elektronik ortamdaki veri tabanları, web siteleri, otomasyon programları vb. ile amaca ilişkin tanıtım ve değerlendirme yazıları yer alır. Kitap, veri tabanı vb. tanıtımlarında bibliyografik kimlik verilmelidir. Bibliyografik kimlikte, varsa, sırasıyla şu öğeler yer alır: Yazar adı (soyadı, ad) editör, başlık bilgisi, yayın yeri, yayınevi, yayın tarihi, sayfa sayısı, ücreti, ISBN ya da ISSN, elde edileceği yer. Tanıtım yazısının uzunluğu dört A4 sayfasını geçmemelidir.

- “**Haberler**” bölümünde ise, Dergi’nin yayın ilkeleri çerçevesinde, ilgili alanlardaki gelişme ve yenilikleri yansıtan haber ve duyurulara yer verilir.
- Hakemli yazıların dışındaki bu bölümler için gönderilen yazıların değerlendirilmesi hakemli yazılara oranla daha kısa olmakla birlikte, uygun bulunması durumunda, en kısa sürede yayımlanabilmesi; Dergi’nin Haziran sayısında yer alması istenen yazıların en geç 15 Nisan’da, Aralık sayısında yer alması istenen yazıların 15 Ekim’de son biçimiyle elektronik ve basılı olarak Editör, Basımevi ve sekreteryaya adreslerine gönderilmesi gerekmektedir.
- *Dört Öge*’ye gönderilen yazılar daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olmalıdır. Sempozyum, kongre vb. toplantılarda sunulan bildirimler, bildiri kitaplarında ya da başka dergilerde daha önce yayımlanmamış olmak koşuluyla gönderilebilir.
- Editör, yazının ulaşmasından sonraki herhangi bir aşamada gerekli görmesi durumunda, yayımlanacak yazı üzerinde Yayın Kurulu ve Yazı Değerlendirme Kurulu üyelerinin görüşleri doğrultusunda bazı değişiklikler yapılmasını ya da yazının bütünüyle değerlendirilmesini yazar (lar) dan isteyebilir. Yazılar üzerinde gerekli değişikliklerin yapılması, yazının yeniden biçimlendirilmesi ve düzenlenmesi yazar(lar)ın sorumluluğundadır.
- Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmadan, Dergi’nin yayın ilkeleri ve genel yazım ilkeleri doğrultusunda değişiklik yapabilir.
- Dergiye gönderilen yazılar, yayımlanmış olsun ya da olmasın hiçbir şekilde yazarlarına iade edilmez.
- *Dört Öge*’de yayımlanan yazıların telif hakkı Nobel Yayınevi’ne aittir.
- Dergi’nin hakemli bölümünde yazısı yayımlanan yazarlara *Dört Öge*’nin ilgili sayısından iki; diğer bölümlerde yazısı yayımlanan yazarlara ilgili sayıdan bir adet; Yayın Kurulu üyelerine ise Dergi’nin her sayısından bir adet gönderilir.
- Hakem değerlendirme yazıları **beş yıl** süre ile saklanır.
- Makaleler Yayın Kurulu ve hakemlerin incelemesinden geçtikten sonra sonuç olumlu ise gerekli düzeltme/ ekleme ve değişiklikler yapılarak “**yayımlanabilir**” kararı alınır. Yayımlanabilir kararından **sonra makale adı, yazar(lar) adlarında hiçbir şekilde değişiklik yapılamaz, yazar(lar) makaleyi geri çekemez ve başka bir dergide yayımlayamazlar.**
- *Dört Öge*’de yayımlanmak amacıyla yurt dışından gönderilecek olan yazılarda da aynı kurallara uyma zorunluluğu bulunmaktadır. Derginin herhangi bir bölümüne yurt dışından gönderilecek olan Türkçe dışındaki yazıların İngilizce olması gerekmekte olup, yazar(lar) tarafından hazırlanamaması durumunda Türkçe “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” Yayın Kurulu tarafından yazıya eklenebilir.

Makale şablonu

- **Türkçe makale adı (14 punto, kalın ve düz)**
- **İngilizce makale adı (13 punto, kalın ve yatık)**
- **Yazar ad(lar)ı (11 punto, italik)** [Yazar ad(lar)ına e-posta adres(ler)i ve unvan(lar)ı dipnot olarak verilmelidir. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.]
- İlk yazar, İkinci yazar ve Üçüncü yazar (11 punto, normal) [Yazar sayısının birden fazla olması durumunda, yazar isimleri aynı satıra yazılmalıdır.]
- **Türkçe öz ("Öz" başlığı (kalın) altında 12 punto ve yatık).** Öz 100 ile 250 kelime arasında olmalıdır.
- **İngilizce öz ("Abstract" başlığı (kalın) altında 12 punto ve yatık).**
- **Ana başlık (12 punto, kalın ve düz)** [İlk paragrafta girinti bulunmamalıdır. Sonraki paragraflar ilk satırları 1 tab girinti ile başlamalıdır.] [Paragraflar satırlar 2 satır aralığında olmalıdır. Paragraflar arasında da 2 satır aralığı boşluk olmalıdır. [Metnin yazı boyutu 12 punto olmalıdır.]
- **İlk alt başlık (12 punto, kalın ve yatık)** [Ana bölümler arasında 2 satır aralığı boşluk bulunmalıdır. [Alıntılarda APA kuralları kullanılmalıdır.]
- **İkinci alt başlık (12 punto, yatık)** [Ana bölümler arasında 2 satır aralığı boşluk bulunmalıdır.]
- Yazılar, A4 boyutundaki kâğıdın bir yüzüne 1,5 aralıklı olarak, 12 punto ve Times New Roman ile yazılır. Yazıların uzunluğu 30 sayfayı aşmamalıdır.
- Yazılar, Windows uyumlu kelime işlemci programıyla (Microsoft Office Word) yazılır, metnin sağ ve sol boşluk ölçüleri en az 3 cm olur ve bir kopya bilgisayar çıktısı ile birlikte elektronik ortamda da gönderilir.
- Dipnotlar, 10 punto olarak yazılır ve otomatik numaralandırılır.
- Tablolar [Her tablo sırayla numaralandırılmalıdır. Tablo başlığı, tablonun üzerine 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Şekiller [Her şekil sırayla numaralandırılmalıdır. Şekil başlığı, şeklin altına 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Resimler [Her resim sırayla numaralandırılmalıdır. Resim başlığı, resmin altına 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Kaynakça, alfabetik olarak makalenin sonunda yer almalıdır.
- Yazılar, APA stiline göre düzenlenmelidir.

Ayrıntılı bilgi için bkz: Kurbanoglu, S. Serap (2004). *Kaynak gösterme el kitabı*. Ankara: Üniversite ve Araştırma Kütüphanecileri Derneği.

APA stili için: http://www.academicexperts.us/dl/APA_Style.pdf

DÖRT ÖGE DERGİSİ



Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları

e-ISSN: 2146-7064

HAKEM DEĞERLENDİRME FORMU

Makale Bilgileri

Makale Kodu	
Makale Başlığı	
Makale Geliş Tarihi	
Makalenin Gönderildiği Hakem	
Hakeme Gönderilme Tarihi	

Makale Değerlendirme Soruları

	SORULAR	EVET (10 puan)	KISMEN (5 puan)	HAYIR (0 puan)
1	Makale başlığı içerikle uyumlu mudur?			
2	Makalenin Türkçe ve yabancı dildeki "Özet"i ve "Anahtar Kelimeler"i doğru ve yeterli midir?			
3	Makale başlangıcında araştırmanın amacı, hedefleri ve yöntemi açıkça belirtilmekte midir?			
4	Sorunun ortaya konuluşu araştırmanın varsayımları ve amacı bakımından uygun mudur?			
5	Makalenin yapılandırılması ve anlatımı, bütünlük içinde, tutarlı ve yeterli midir?			
6	Makale dilbilgisi kurallarına uygun, akıcı ve anlaşılır bir dilde yazılmış mıdır?			
7	Makale alanına katkı sağlayacak nitelikte ve özgün müdür?			
8	Konuyla ilgili kavramlar yerinde ve doğru kullanılmış mıdır?			
9	Kaynakça ve kaynak gösterimleri doğru ve güncel midir?			
10	Sonuç bölümünde bulgular yeterince irdelenmiş midir?			
TOPLAM PUAN				

Makale Hakkındaki Detaylı Görüşleriniz*

* Bu kısmı boş bıraktığınız takdirde, "Hakem Değerlendirme Formu" işleme alınmayacaktır.

Makale Değerlendirme Sonucu

1	Makale olduğu gibi yayınlanabilir.	EVET	HAYIR
2	Makale belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra yayınlanabilir.	EVET	HAYIR
3	Cevabınız “EVET” ise makalenin düzeltilmiş halini incelemek ister misiniz?	EVET	HAYIR
4	Makale yayımlanamaz.	EVET	HAYIR

Hakem Bilgileri

Ad ve Soyad	
Unvan	
Kurum (Üniv., Bölüm, Şehir vd.)	
Telefon	
E-Posta	
Rapor Tarihi	
<i>Şahsıma gönderilen işbu çalışmanın, nesnel, tarafsız, akademik, bilimsel ve etik ilkeler doğrultusunda değerlendirildiğini bildiririm.</i>	
İmza	

DÖRT ÖGE
DERGİSİ
YAZAR BİLGİ FORMU

Adı Soyadı	
Çalıştığı Kurum	
Unvanı	
Bölüm	
Anabilim Dalı	
E-posta	
Cep telefonu	
İş telefonu	
Makalenin Adı	
Yazışma Adresi	

Yukarıda adı geçen makalemin uygun bulunduğu takdirde Dört Öge Dergisinde yayınlanmasını kabul ediyorum.

.....İMZA

APA 6.0 YAZIM KURALLARI ve KAYNAK GÖSTERME BİÇİMİ

Dört Öge dergisine gönderilen yazılar, referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzenlenmesinde American Psychological Association (APA) stilinde hazırlanmalıdır. APA'nın 6. baskısı, yazarların dikkate alacağı versiyonu olmalıdır. Bununla birlikte kaynakça düzenlenirken Türkçeye uyarlanmış ve APA'nın istisnası olan hususlar da bulunmaktadır. Bu istisnalar şunlardır:

- Kitapta yer alan bölümler/makaleler için İngilizce kullanılan "In" sözcüğü ve Türkçedeki karşılığı olan "içinde" sözcüğü kaynakçadan kaldırılmıştır.
- Türkçede gün ve ay içeren tarihler önce gün, sonra ay şeklinde (örneğin 12 Kasım) yazılmalıdır.

Kaynakçada APA:

- Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.

- Dergilerin varsa DOI numaraları yazılır. Örneğin:

Anderson, A. K. (2005). Affective Influences on the Attentional Dynamics Supporting Awareness. *Journal of Experimental Psychology: General*, 154, 258–281. doi:10.1037/0096-3445.134.2.258

Yoksa url numaraları yazılır. Örneğin Fe: Feminist eleştiri dergisi url'si.

<http://cins.ankara.edu.tr/cansun.html>

- Klasik eserlerin (Marx, Freud gibi) özgün tarihleri biliniyorsa kaynağın sonunda şu şekilde verilir: (Özgün eser 1846 tarihlidir)

- Aynı soyadlı yazarlardan, yayını daha eski tarihli olsa bile adının ilk harfi alfabetik olarak önce gelen kaynakçada önce belirtilir. Örneğin:

Köker, E. (1998). *Politikanın İletişimi İletişimin Politikası*, Ankara:Vadi.

Köker, L. (2007). Hukuk Reformları Sürecinde Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu. *İnsan Hakları Haberciliği*, (derl.) Seveda Alankuş, İstanbul: IPS Vakfı.

- Kitap ve raporların kaynakçada gösteriminde önce yayınlandığı yer ve sonra kitabevi, yayınevi adı, "kitabevi", "yayınevi", "yay." vb. ekler belirtilmeksizin verilir. Örneğin:

Ankara: İmge

İstanbul:Metis

New York, NY: McGraw-Hill

Newbury Park, CA: Sage

London, UK:Routledge

Ankara: TÜBA

İstanbul: Konrad Adenauer Vakfı.

Tek yazarlı kitap

Abisel, N. (2006). *Sessiz Sinema*. Ankara: Deki.

Zizek, S. (2009). *Matrix: Ya da Sapkınlığın İki Yüzü*. Bahadır Turan (Çev.).

İstanbul: Encore.

Çok yazarlı kitap

Abisel, N., Arslan, U.T., Behçetoğulları, P., Karadoğan, A., Öztürk, S.R. & Ulusay, N. (2005). *Çok Tuhaf Çok Tanıdık*. İstanbul: Metis.

Editörlü kitap

Özbek, M. (Ed.) (2005). *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil.

Editörlü kitapta bölüm

Kejanlıoğlu, B. (2005). Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı. Meral Özbek (Ed.), *Kamusal Alan* içinde (s. 689-713). İstanbul: Hil.

Birden çok baskısı olan kitap

Strunk, W. Jr. & White, E. B. (2000). *The Elements of Style* (4. Baskı). New York: Longman.

Sadece elektronik basılı kitap

O'Keefe, E. (n.d.). *Egoism & the cnsts in Western values*. erişim

[http://www.onlineoriginals.com/showitem .asp?item=I135](http://www.onlineoriginals.com/showitem.asp?item=I135)

Kitabın elektronik versiyonu Freud, S. (1953). The method of interpreting dreams: An analysis of a specimen dream. J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standart edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 4, pp. 96-121). <http://books.google.com/books> (Özgün eser 1900 tarihlidir)

Shotton, M. A (1989). *Computer addiction? A study of computer dependency* [DX Reader version]. Retrieved from <http://www.ebookstore.tandf.co.uk/html/index.asp> Schiraldi, G. R. (2001). *The post-traumatic stress disorder sourcebook: A guide to healing, recovery, and growth* [Adobe Digital Editions version]. doi: 10.1036/0071393722 7

Elektronik adresten yararlanılan kaynakta, kaynağın erişilebileceği URL verilir.

<http://www.bianet.org/bianet/toplum/119375-avatar-in-sozde-solculugu-uzerine>

Elektronik makaleler: varsa dijital object identifier (DOI) numarası belirtilmelidir.

Von Ledebur, S. C. (2007). Optimizing knowledge transfer by new employees in companies. *Knowledge Management Research & Practice*. Advance online publication. doi: 10.1057/palgrave.kmrp.8500141

Elektronik gazete makaleleri

Çetin, Ö. (2010, 21 Ocak). Televizyon alışkanlıklarımız IPTV ile değişecek. www.hurriyet.com.tr

Çok ciltli çalışmalar

Pflanze, O. (1963-1990). *Bismarck and the Development of Germany* (Cilt 1-3). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Metin İçinde:

(Pflanze, 1963-1990)

Çok ciltli çalışmalarda tek cilt kullanımı

Pflanze, O. (1990). The Period of Fortification, 1880-1898: Cilt 3. *Bismarck and The Development of Germany*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Daha önceki bir baskının yeni basımı

Smith, A. (1976). An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. E. Cannan (Ed.). Chicago: University of Chicago Press. (İlk baskı 1776).

Metin İçindeyse:(Smith, 1776/1976)

Kitaptan çevrilmiş bölüm

Kaynakça:

Weber, M. (1958). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. T. Parsons (Çev.). New York: Charles Scribner's Son. (İlk baskı, 1904-1905).

Metin İçindeyse: (Weber, 1904-1905/1958)

Rapor ve teknik makaleler

Gencil Bek, M. (1998). *Mediscape Turkey 2000* (Report No. 2). Ankara: BAYAUM.

Dergiden tek yazarlı makale

Aktay, Y. (1999). Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru. *Toplum ve Bilim*, 82, 114-140.

Dergiden çok yazarlı makale

Binark, F. M., Çelikcan, P. (1998). Mahremin Müzakereye Çağırılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

Elektronik dergiden makale

Conway, P. (2003). Truth and reconciliation: The road not taken in
Nambia. *Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, 5 (1).

(varsa doi numarası, yoksa URL verilir. URL örneği: http://www.trinstitute.org/ojpcr/5_1conway.htm)

Kaynağa ait sayfanın adresi (URL) ya da varsa sadece doi numarası yeterlidir.

Yazarı belli olmayan editör yazısı

Editorial: "What is a disaster" and why does this question matter? [Editorial•].
(2006). *Journal of Contingencies and Crisis Management*, 14, 1-2.

Yazarı belli olmayan gazete ve dergi yazıları için

The United States and the Americas: One History in Two Halves. (2003, 13 Aralık). *Economist*, 36.

Strong afterchocks continue in California. (2003, 26 Aralık). *New York Times* [Ulusal Baskı]. s.23.

Metin İçindeyse: (United States and the Americas, 2003)

(Strong aftershock, 2003)

Yazarı belli olan gazete ve dergi yazıları için

Bruni, F. (2003, 26 Aralık). Pope pleads for end to terrorism and war. *New York Times*, s.21.

Tanııtım yazıları

Orr, H. A. (2003, 14 Ağustos). What's not in your genes. [Review of the book *Nature via nurture: Genes, experience, and what makes us human*]. *New York Review of Books*, 50, 38-40.

Basılmamış tezler, posterler, bildiriler: YOK'den indirilmiş ise URL adresi de künye bilgileri sonuna verilir.

Sarı, E. (2008). *Kültür Kimlik ve Politika: Mardin'de Kültürlerarasılık*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Ansiklopediler

Balkans: History. (1987). *Encyclopaedia Britannica* içinde (15. Baskı. Cilt. 14, s. 570-588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.

Metin İçindeyse: (Balkans: History, 1987)

Sözlükler

Gerrymander. (2003). *Merriam-Webster's collegiate dictionary* (11. Baskı). Springfield, MA: Merriam-Webster's.

Metin İçindeyse: (Gerrymander, 2003)

Görüşme

Arroyo, Gloria Macapagal. (2003). A time for Prayer. Michael Schuman ile söyleşi. *Time*. 28 Temmuz 2003. Erişim Tarihi 13 Ocak 2004, <http://www.times.com/time/nation/article/0,8599,471205,00.html>

Televizyon programı

Kaynakça

Long, T. (Yazar), ve Moore, S. D. (Yönetmen). (2002). Bart vs. Lisa vs. 3. Sınıf [Televizyon Dizisi]. B. Oakley ve J. Weinstein (Yapımcı), *Simpsonlar* içinde. Bölüm: 1403 F55079. Fox.

Metin İçindeyse: (Simpsonlar, 2002)

Film

Huston, J. (Yönetmen/Senaryo Yazarı). (1941). *Malta Şabini* [Film]. U.S.: Warner.

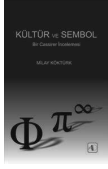






Metin İçindeyse: (*Malta Şabini*, 1941)




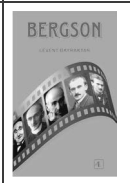
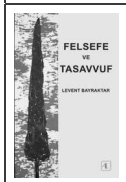


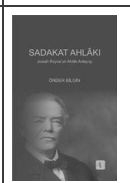

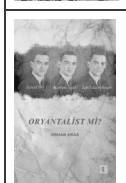

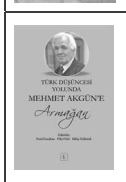
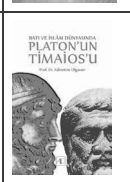


Fotoğraf

Adams, Ansel. (1927). Monolith, the face of Half Dome, Yosemite National Park [Fotoğraf]. Art Institute, Chicago.

Metin İçindeyse: (Adams, 1927)



 <p>VAROLUŞ VE FELSEFE KENAN GÜRSOY</p>	<p>Varoluş ve Felsefe / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 224 Sayfa / Genişletilmiş 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-6-4</p>	 <p>KÜLTÜR - SEMBOL MILAY KÖKTÜRK</p>	<p>KÜLTÜR VE SEMBOL - Bir Cassirer İncelemesi / Milay KÖKTÜRK 13.5 X 21.5 cm / 436 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-5-7</p>
 <p>BİRLEYEREK OLUŞMAK KENAN GÜRSOY</p>	<p>BİRLEYEREK OLUŞMAK / Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 264 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-0-2</p>	 <p>HİKMETİN İZİNDE KENAN GÜRSOY'A ARMAĞAN</p>	<p>Hikmetin İzinde KENAN GÜRSOY'a Armağan / Editör: Fulya Bayraktar 16.5 X 24 cm / 1064 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-3-2</p>
 <p>ÇAĞDAŞ TÜRK DÜŞÜNCESİNDE TANIKLIKLAR</p>	<p>Çağdaş Türk Düşüncesinden Tanıklıklar / M. Coşkun DEĞİRMENÇİOĞLU 13.5 X 21.5 cm / 500 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-1-8</p>	 <p>MAURICE MERLEAU-PONTY'DE ALGI PROBLEMİNE GİRİŞ KENAN GÜRSOY</p>	<p>Maurice Merleau-Ponty'de Algı Problemine Giriş / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 128 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-83278-2-5</p>
 <p>ETİK VE TASAVVUF FELSEFİ ÖZELLİKLER KENAN GÜRSOY</p>	<p>Etik ve Tasavvuf / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 210 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-65113-6-3</p>	 <p>J. P. SARTRE ATEİZMİNİN DOĞURDUĞU PROBLEMLER KENAN GÜRSOY</p>	<p>J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 144 Sayfa / 4. Baskı ISBN: 978-605-651-13-3-2</p>
 <p>CUMHURİYET DÖNEMİNDE TÜRKİYE'DE FELSEFE</p>	<p>Cumhuriyet Döneminde TÜRKİYE'DE FELSEFE / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 242 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-8-7</p>	 <p>BİR EVRENSEL PROJEMİZ VAR MI? KENAN GÜRSOY</p>	<p>Bir Evrensel Projemiz Var mı? / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 180 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-7-1</p>
 <p>MEDENİYET VE FELSEFE LEVENT BAYRAKTAR</p>	<p>Medeniyet ve Felsefe / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 174 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-9-4</p>	 <p>BAĞLANMA HÜRRIYETİ Dr. Gabriel Marcel Okuması Fulya BAYRAKTAR</p>	<p>BAĞLANMA HÜRRIYETİ - Bir Gabriel Marcel Okuması / Fulya BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 172 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-8-8</p>
 <p>ESTETİK İBRAHİM YILDIRIM</p>	<p>İdealist ve Pragmatist ESTETİK / İbrahim YILDIRIM 13.5 X 21.5 cm / 316 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-4-0</p>	 <p>BERGSON'DAN MUSTAFA ŞEKİPE "GÜLME" LEVENT BAYRAKTAR</p>	<p>Bergson'dan Mustafa Şekip'e "GÜLME" / Levent Bayraktar, Zeynep Tek 13.5 X 21.5 cm / 220 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-4-9</p>

	<p>Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı? / Kenan GÜRİSOY 13.5 X 21.5 cm / 198 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-1-9</p>		<p>Fârâbî - Platon Kanunlarının Özü / Fahrettin Olguner 13.5 X 21.5 cm / 176 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-5-6</p>
	<p>LUGATÇE-İ FELSEFE (Transkripsiyonlu Metin) / İsmail Fenni ERTUĞRUL 16 X 23.5 cm / 792 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-2-5</p>		<p>BERGSON / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 140 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-0-1</p>
	<p>Felsefe ve Tasavvuf / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 224 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-2-6</p>		<p>Hikmet Geleneği ve Hikem-i Atâyye / Melahat BEKİ 13.5 X 21.5 cm / 296 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-4-9</p>
	<p>Felsefe Serüvenimiz / Rahmi KARAKUŞ 13.5 X 21.5 cm / 312 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-65113-5-6</p>		<p>Sadakat Ahlâkı- Josiah Royce'un Ahlâk Anlayışı / Önder BİLGİN 13.5 X 21.5 cm / 426 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-3-3</p>
	<p>FELSEFE ile / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 224 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-9-5</p>		<p>ŞİİRİN SINIRSIZLIĞINDA - Şiire Dalışlar & ANIN AÇIK DENİZLERİNDE - Şiirler / Ahmet İNAM 13.5 X 21.5 cm / 302 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-0-0</p>
	<p>Oryantalist mi? / Orhan ARAS 13.5 X 21.5 cm / 288 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-1-8</p>		<p>Türk Düşüncesinden Portreler / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 368 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-65113-0-1</p>
	<p>Türk Düşüncesi Yolunda Mehmet Akgün'e Armağan / Editörler: Fazıl Karahan, Fikri Gül, Milay Köktürk 16.5 X 24 cm / 760 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-6-3</p>		<p>Batı ve İslâm Dünyasında PLATON'UN TİMAİOS'U / Fahrettin Olguner 13,5x21,5 / 160 / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-9-4</p>
	<p>Bakü'den Balkanlara Halvetilik III / Editörler Levent Bayraktar, Yeliz Yayıntaş 13,5x21,5 / 232 / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-8-7</p>		<p>Felsefenin Vefalı Yüzü - Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye Armağan / Editör: Celal Türer 16,5x24 / 456 / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-7-0</p>



Bergson, Nobel Edebiyat Ödülü'ne layık görülmüş filozoflardan biridir. Yaşadığı çağda dersleri ve konferansları büyük bir hayran kitlesi tarafından merakla takip edilmiştir. Bunda, geniş bir kültüre ve kuvvetli bir hitabete sahip olmasının payı büyüktür.

Bu kitapta, ruh ile beden ilişkisinden hareketle Bergson felsefesinin, felsefe tarihindeki yeri ve konumu irdelenmektedir. Böylece eser bir yandan Bergson metafiziğiyle, bir yandan ruh-beden ilişkisiyle ve diğer yandan da pek çok felsefi ekolle karşılaşma imkânı sunmaktadır. Bu bağlamda materyalizm, pozitivism, natüralizm, entelektüalizm, kritisizm, paralelizm, finalizm, mekanizm, evolüsyonizm gibi akımlar gündeme gelmekte ve incelenmektedir.



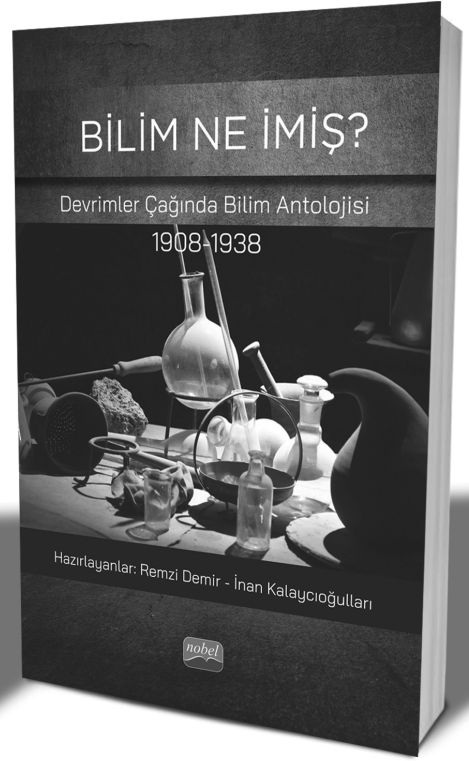
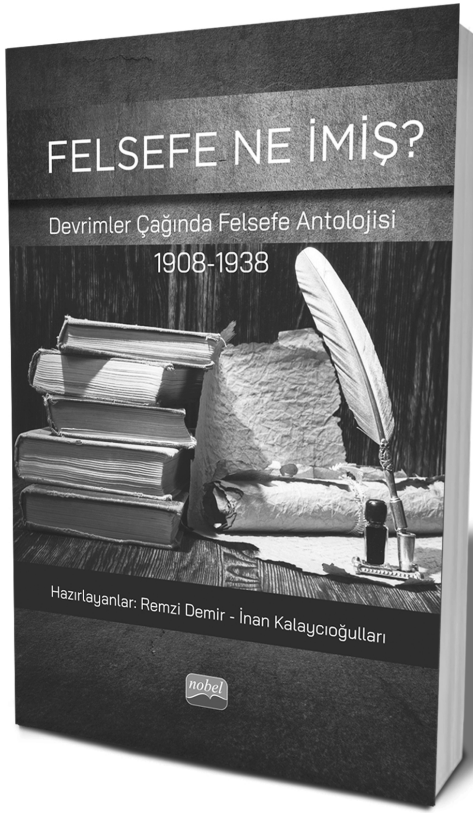
Günümüzde Tasavvuf adlı bu kitap, farklı entelektüel ve akademik disiplinlerden gelen ve bugünün insanlık problemleri için çözüm önerisi arayan yazarlar tarafından, çağımızı kendi irfanımızdan hareketle okumak ve yorumlamak gayesi ile kaleme alınmış olan makalelerden oluşmaktadır. Bunların bir kısmında bugün adına ve bütün bir insanlık için Tasavvufun teklifleri ele alınmakta, bir kısmında da mutasavvıflar hakkında değerlendirmeler yapılmaktadır. İslâmın; farklı coğrafyaları, farklı kültürleri, farklı insanları tevhid prensibi etrafında bütünleştirmiş olması, bugün yeniden anlamlandırılmaktadır. Bu kitap, dünya genelinde yaşanan insanî problemlerin çözümü için günümüzün ihtiyaçları doğrultusunda kadim hikmetle yeniden buluşmaya bir davettir.

FELSEFE NE İMİŞ?

Devrimler Çağında Felsefe Antolojisi (1908-1938)

BİLİM NE İMİŞ?

Devrimler Çağında Bilim Antolojisi (1908-1938)



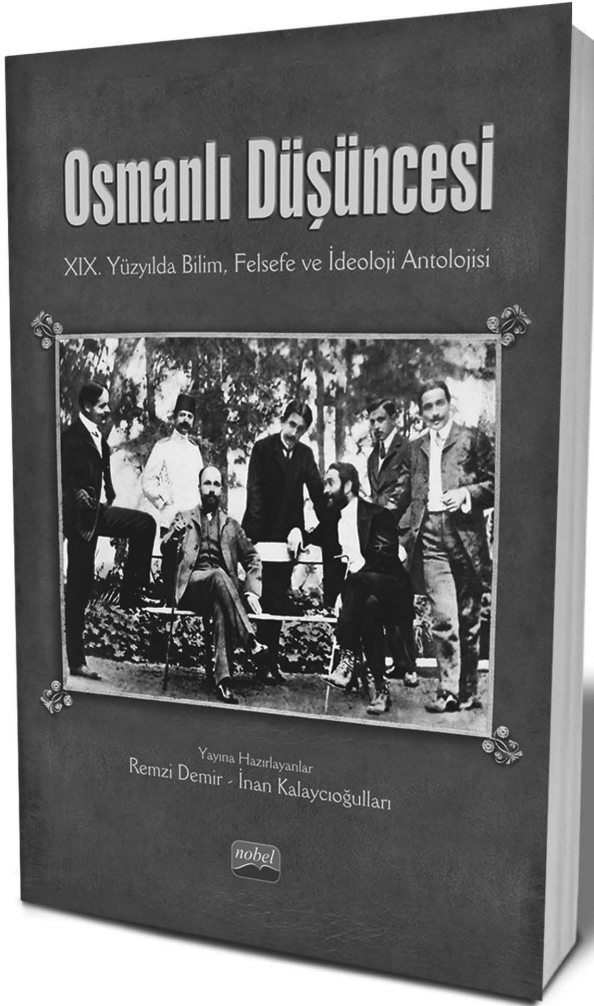
Remzi Demir - İnan Kalaycıoğulları



Osmanlı Düşüncesini

XIX. Yüzyılda Bilim, Felsefe ve İdeoloji Antolojisi

Remzi Demir - İnan Kalaycıoğulları



100 YILDA BİLİM

(1923-2023) - Birinci Cilt (1923-1950)

Remzi Demir, İnan Kalaycıoğulları

